صدمین سال میلاد امام خمینی

دانشگاه فردوسی مشهد

پنجاهمین سال تأسیس دانشگاه مشهد
(فردوسی و علوم پزشکی)
۱۳۲۸ - ۱۳۷۸

مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه فردوسی مشهد

(علمی - پژوهشی)

ویژه نامهٔ بزرگداشت استاد غلامحسین یوسفی

شمارهٔ سوم و چهارم - سال سی و یکم
شمارهٔ مسلسل ۱۲۳ - ۱۲۲
پاییز و زمستان ۱۳۷۷ هجری شمسی
تاریخ انتشار این شماره پاییز ۱۳۷۸

مجلهٔ
دانشکدهٔ
ادبیّات
و
علوم
انسانی
دانشگاه
فردوسی
مشهد
سال ۳۱

ویژه‌نامهٔ غلامحسین یوسفی

۳ و ۴

مجموعه
و یادنامه

۳

۴

۲۳

REVUE

de la

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

de

l'Universite Ferdowssi

(Machhad)

No 3 & 4, Vol. 31

Automne- Hiver, 1998-1999 (1377)

صاحب امتیاز : دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسؤول : دکتر محمدمهدی رکنی یزدی

مدیر داخلی : دکتر تقی وحیدیان کامیار

مقالات نمودار آراء نویسندگان است و به ترتیب تاریخ وصول و تصویب درج می شود

نشانی : دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی ـ مشهد

کد پستی ۹۱۳۸۴ ـ قیمت این شماره ۶۰۰۰ ریال

بهای اشتراك سالانه مجلّه با احتساب هزینهٔ پست برای کشورهای خارج ۲۰ دلار

برای آمریکا ۲۵ دلار

بسم الله الرحمن الرحیم

امام خمینی (رحمة‌الله علیه)

سلام بر دانش و دانشگاه و دانشگاهیان که چراغ هدایت و راهنمایی ملت به‌سوی تعالی و سعادت و فضل و فضیلت می‌باشند.

آیت‌الله خامنه‌ای (مدّ ظلّه)

تأکید مکرر امام راحل بر اسلامی‌شدن دانشگاه، برای این بود که نسل جوان تحصیل‌کردهٔ کشور از این احساس ناتوانی و نیاز نجات یابد و به‌نجات کشور از تبعات وابستگی دوران گذشته همت گمارد.



فهرست مندرجات

در بهار سال ۱۳۵۶ در خدمت دوست دانشمند شادروان دکتر غلامحسین یوسفی سفری به‌یزد کرده در صفائیّه اقامت نمودیم، بامداد نخستین شب اقامت غزل پیوست را که استاد سروده بودند از ایشان دریافت داشتم و روز بعد در پاسخ شعر «صحبت یوسف» را سرودم.

علی باقرزاده (بقا)

دستخط و شعر از دکتر غلامحسین یوسفی

یادگاری کلمه دوست شاعر گرامیم جناب علی باقرزاده «بقا»

با سپاس دیگر ...

به یزد یک شب از صحبت بلبلان رستم
هزار شکر که هر صحبت دلنواز آرامم

دلم نوازد چهچه بلبل در این گلشن
صفای این «صفائیه» نکوگلزار ارم

به گوش جان نهان هر لحظه ز بلبل فرو خواند
که من ز دولت عشق این چنین چو گفته در آیم

خوش عشق و خوش مستی، خوش لبی دارد هستی
دلا ما را است مستی، چنین گنجی تو را دادم

ز بوی گل چنان مستم که با بلبل غزل خوانم
خوش آن شب که سر بر بالش، این مست بنهادم

خوش آن صبحی که شور بلبلت از خواب برگیرد
که دیوار گوهر است اینکه در گلزار آبادم

«بقا» با شعر تر هر دم به من حالی دگر بخشد
زبان مردم این شهر دارد خرم دستم

*

بدین خلوت که یک شب با گل و بلبل بسر بردم
به یزد و یزدیان هر دم ارادتی جو تر هستم

[illegible]

صحبت یوسف

امشب از صحبت احباب صفایی داریم
از دم همنفسان شور و نوایی داریم

آسمان روشن و گلزار بود غرق سکوت
خوشتر از گلشن فردوس، سرایی داریم

غنچه را بازگشاییم گره از دل تنگ
تا چو انگشت صبا عقده گشایی داریم

نور مهتاب نشسته است به سرتاسر باغ
در دل شب چو مه راه‌نمایی داریم

بزم گل‌هاست فریبا و در این نیمهٔ شب
همچو مرغ سحری نغمه‌سرایی داریم

زاهد از هول قیامت سخن آغاز مکن
راه خود گیر، که ما نیز خدایی داریم

شاد از آنیم که در خیل اسیران غمت
ما هم ای نوگل آراسته جایی داریم

گر خریدار تو هستند حریفان، ما نیز
پیش ارباب هُنر قدر و بهایی داریم

صحبت «یوسفی» و گوشهٔ زندان کویر؟
بخت بیدار و دل کامروایی داریم

«یار با ماست چه حاجت که زیادت طلبیم»
آشیان در کنف فرّ همایی داریم

هرچه آمد به سر، از خواهش دل بود «بقا»
دلِ سودازدهٔ سر به هوایی داریم

شادروان دکتر غلامحسین یوسفی چهره‌ای روشن از ادب، تواضع، دانش و مهربانی بود. این ناچیز سالها با آن دانشی‌مرد دوستی و معاشرت داشتم و خاطرات فراوانی از مهربانیها و دوستکامیهای استاد دارم.

نامه‌های آن بزرگ‌مرد، آموزنده و خواندنی است؛ اینک دو نامه از ایشان را که با خط زیبای خود به‌افتخار این‌جانب مرقوم و از خارج از کشور برایم فرستاده بودند تقدیم می‌دارد تا یادگاری از ایشان بماند.

علی باقرزاده (بقا)

بیستم فروردین ماه ۱۳۴۳

دوست عزیز ارجمند [illegible]

[illegible]

هر دم که در حضور عزیزی برآوری　　　دریاب کز حیات جهان حاصل آن دم است

[illegible]

من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذرم ؟!

دوازدهم دی ماه ۱۳۴۲

دوست عزیز دانشمندم   همچنان که خود در صدد بودم نامه‌ای حضورتان بنویسم [illegible] فرصت [illegible]

دست داد که سطری چند با دوست خاطرنوازم بنویسم نامهٔ گرامی [illegible] رسید. از همراه آن [illegible]

[illegible] که هر چه از دل برآید به دل راه دارد [illegible]

[illegible] از [illegible] لطف [illegible] بر جهت [illegible]

بسیار [illegible] چون [illegible] این همه [illegible] . [illegible] شیرازی [illegible]

لطیف [illegible] دیوان [illegible] آن [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لذت می‌برم . [illegible]

[illegible]

[illegible]

خداوند را سپاسگزارم که توفیق [illegible] ارزانی داشته است .

چند روز [illegible] لذت می‌برم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

محمدجعفر یاحقّی

ره‌شناسی می‌باید ...

چکیده

در این یادوارهٔ کوتاه نویسنده به‌شیوهٔ راهنمایی و دستگیری دکتر یوسفی از طالبان واقعی علم و معرفت پرداخته است و اهمیتی که آن استاد بزرگ برای پژوهش و آثار مکتوب قائل بود و معتقد است سخت‌گیریهای او نه از ضنّت و کم‌حوصلگی که معیاری بود برای شناخت سره از ناسره و دانش‌پژوهان واقعی از مدّعیان دانش‌اندوزی.

نوشتن پژوهشنامه و پایان‌نامهٔ تحصیلی برای دانشجویان رشته‌های علوم انسانی دانشگاهها به‌مثابهٔ کارورزی در کارگاه و آزمایشگاه برای رشته‌های فنّی و تجربی است. همان‌طور که مشکل عمدهٔ دانش‌آموختگان رشته‌های تجربی و فنّی کمبود کارورزی و ضعف جنبه‌های عملی و آزمایشگاهی و در نتیجه باقی‌ماندن در مرحلهٔ نظری و ناکارآمدگی تجربی است، در رشته‌های علوم انسانی هم عموماً با این مشکل مواجهیم که دانش‌آموختگان این رشته‌ها از ارائهٔ یک پژوهش ساده یا نوشتن مطلبی که نیاز به کار عملی در حوزهٔ پژوهش و تحقیق دارد، عاجزند و ذهن خود را از محفوظات تجربه‌نشده‌ای انباشته‌اند که با مرور زمان و عدم استفادهٔ عملی آن هم به‌تاراج روزگار می‌رود، یا روزبه‌روز اندوخته‌های ذهنی دارندگان آن کم می‌شود تا روزی که بیم آن می‌رود که شخص به‌دانسته‌های عمومی خود، که اگر به‌مدرسه و دانشگاه هم نمی‌رفت بیش‌وکم مجموعهٔ زندگی در اختیارش قرار می‌داد، بسنده کند و به‌این خرسند هم باشد. اگر روزی به‌دانش‌آموختهٔ ما احساس بی‌نیازی از دانستن و پژوهیدن دست دهد باید بر دانشگاه و آموخته‌های دانشگاهی یکسره چار تکبیر زد.

رویارویی با این مشکل و احساس نیاز برای رفع آن در رشته‌هایی مثل زبان و ادبیات فارسی، که

نوشتن و ارائهٔ اندیشه ازطریق کتابت لازمهٔ آن و به‌مثابهٔ اوّلیات و مسلّمات کار تلقی می‌شود، از سایر رشته‌ها بیشتر و ضروری‌تر است. چنان‌که فی‌المثل پژوهشهای عملی و میدانی و داشتن خصلت جست‌وجو و پرسشگری و روشنگری با ذات و سرشت رشته‌هایی مثل علوم اجتماعی و روان‌شناسی و جغرافیای انسانی ملازمهٔ بیشتری یافته است. فایدهٔ روشنی که بر این کارورزیهای ذهنی و پژوهشی در رشته‌های علوم انسانی عموماً و در رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی خصوصاً مترتّب می‌نماید، تجربه‌اندوزی و کارآمدگی و آبدیدگی و بر روی هم توفیق در عرصهٔ پژوهش و آموزش دانشگاهی است. از این‌رو در دوره‌هایی که استادان و مربیان این رشته دل‌سوزی و احساس مسؤولیت و آینده‌نگری داشته و نوسفران این مسیر را به‌نقطه‌های روشن و گذرگاههای فکری و اندیشه‌ورزی رهنمون شده‌اند روشنایی و توفیق و نام‌آوری در انتظار دانش‌آموختگان این رشته‌ها بوده است.

وقتی به‌پشت سر می‌نگریم و دوران مدیریت روان‌شاد دکتر غلامحسین یوسفی را در گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی ازنظر می‌گذرانیم به‌ویژه دههٔ چهل و نیمهٔ اوّل دههٔ پنجاه راکه او در اوج اقتدار علمی سکّان ادب و پژوهشهای ادبی خراسان را در دست داشت، دورانی اثیری و اساطیری را می‌توانیم به‌یاد بیاوریم که به‌رغم تکانها و طوفانهای سیاسی و شعارزدگی و مکتب‌گرایی برخی از دانشجویان سرکش و پرحرارت آن روزگار، آنها‌که سر از حوادث ایّام به‌سلامت بردند و از گرداب طوفانها رستند، بسیاری‌شان در مکتب پژوهشی و علم‌اندیشی آن شادروان، که پشت به‌همهٔ مکتبهای پرزرق و برق فکری و سیاسی آرام و چشم به‌آینده‌ای دور سرگرم پژوهشهای ادبی و زبانی و فکری و عرفانی بود، آب‌دیده و کارآزموده شدند و اندك‌اندك در حوزه‌های ادبی و دانشگاهی کشور، تقریباً به‌شیوهٔ استاد مکتب و دفتری مستقل گشودند و به‌تربیت و ترشیح مستعدّان و تشنه کامان دنیای ادب کمر بستند. اینان وقتی به‌پشت سر می‌نگریستند بی‌تردید بخش عمده‌ای ازکامیابیهای خود را ـ اگر لختی انصاف می‌دادند ـ مدیون سختگیریها و تکلیفهایی می‌دانستند که استاد یوسفی برایشان تقریباً در هر درسی جداگانه معیّن می‌کرد و علاوه بر راهنمایی عملی و فکری همهٔ آنها را از آغاز تا انجام با دقّت و موشکافی تمام سختگیرانه می‌خواند و بر روی هم تشویق‌گرانه لغزشها و خطاکاریها را باز می‌نمود و با خط شیرین و شکسته‌ای که داشت صفحات پایانی این تکالیف را پدرانه به‌یادداشتهای مهرآمیز خود مزیّن می‌کرد. یادداشتهایی که از شیرینی و دلپذیری همواره به‌عنوان یادگار استاد برای دلدادگان وادی ادب و تحقیق برگ افتخاری محسوب می‌شد و در لابه‌لای یادهای شیرین ایّام تحصیل برای آنان باقی می‌ماند.

در همهٔ درسها هرچندتایی که می‌بود، برای همهٔ دانشجویان، هر تعداد که می‌بودند، تکلیف معیّن می‌کرد و بر سر آن کار وقتها می‌گذاشت، وقتها عبارت بود از راهنمایی عمومی که در کلاس می‌کرد و راهنماییهای انفرادی در اتاق کارش که جز ساعت درس تقریباً همیشه به‌روی دانشجویان باز بود، بعد هم می‌شد که یک تکلیف را چندبار می‌خواند و ضعفها و نکته‌هایش را خاطرنشان می‌کرد و از دانشجو پدرانه می‌خواست که کارش را تکمیل کند و دوباره برای ملاحظهٔ استاد بیاورد. شیرینی این دوباره کاری برای دانشجو اغلب کمتر از استاد نبود برای آن که رایحهٔ خیرخواهی و مصلحت‌اندیشی و عاقبت‌نگری از همهٔ رهنمودهای او حتّی به‌مشامِ کندذهن‌ترین و کم‌ارتباط‌ترین دانشجویانش می‌رسید. نتیجه آن که این تکلیفهای جنب‌درسی در برخی موارد، اگر کششی و کوششی از سوی دانشجو مبذول می‌شد، چنان پخته و سنجیده از آب درمی‌آمد که می‌توانست با دست‌کاری اندکی به‌چاپ برسد، که می‌رسید.

جای دوری نرویم. صاحب این قلم که طیّ سالهای ۱۳۴۶ تا ۱۳۵۴ در دورهٔ لیسانس و فوق‌لیسانس زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه فردوسی مشهد برای درسهای مختلف استاد یوسفی چیزی کم از ده تکلیف جنبِ‌درسی نوشته است از همان زمان تا چند سال بعد جز یکی بقیه را تدریجاً چاپ کرده است و حالا که به‌پشت سر می‌نگرد می‌بیند که همان تکلیفها با آن که از کارهای آغازین او محسوب می‌شود، در بسیاری موارد از کارهای بعدی و دوران پختگی او چیزی کم نمی‌آورد.

شده بود که برای یک درس سه تکلیف معیّن کرده بود، وقتی پس از مدّتها جست‌وجو و مراجعه و تحقیق و استدعای راهنمایی از استاد سه تکلیف این درس را در دفتری جداگانه صحافی کرده و برای آن که استاد ببیند و نظر خود را با خطّی خوش و تشویق‌آمیز کنار آن بنویسد خواستم به‌نیویورک پست کنم که او از مدتی پیش برای یک سال تدریس و مطالعه به‌آن دیار سفر کرده بود، دیدم که از برخی رساله‌هایی که دانشجویان برای دریافت درجهٔ کارشناسی ارشد می‌گذرانند چیزی کم ندارد. تعجّب نکنید! او از همه چیز می‌گذشت امّا از دیدن تکلیف دانشجو و نکته‌به‌نکته خواندن و ضعفها را گوشزدکردن نمی‌گذشت. گفته بود یک ماهی بعد از عزیمتش به‌نیویورک آدرس پستی و نمرهٔ تلفنش را از دفتر رئیس دانشکده بگیریم، اگر سؤالی و مشکلی داشتیم تلفنی بپرسیم وگرنه در موعدی که معیّن شده بود، تکلیفها را به‌آدرس او پست کنیم. خیال نکنید تکلیف مرا پس از دریافت خوانده و کناری گذاشته بود، اکنون درست به‌یاد ندارم که رفت و برگشتِ دفترِ چهارصد و چند برگی من که یک‌رویه نوشته و جلد سبز گالینگوری شده بود، چندماه طول کشید، امّا این را فراموش نکرده‌ام که وقتی دفتر جلد سبزم با

یادداشت چشم‌نواز پایانی‌اش از طریق پست به‌دستم رسید از سرعت و دقّت و دلسوزی استاد به‌شگفت درمانده بودم.

تازه همهٔ این تکلیفهای جنب‌درسی مشقی بود برای کار اصلی دانشجو که ازنظر او عبارت بود از پایان‌نامهٔ تحصیلی در مقاطع سه گانهٔ لیسانس و فوق‌لیسانس و دکترا. سالهای دههٔ سی و چهل که دورهٔ فوق‌لیسانس در دانشکدهٔ ادبیات مشهد افتتاح نشده بود، همهٔ کارش مصروف هدایت دانشجویان لیسانس بود. وقتی به‌سیاههٔ نام و عنوان پایان‌نامه‌هایی که در آن سالها در دورهٔ لیسانس ادبیات فارسی هدایت کرده است، می‌نگرم می‌بینم اغلب کسانی که او راهنمایی رساله‌شان را برعهده داشته آدمهای سرشناس و صاحب‌نامی شده‌اند یا استاد دانشگاه شده‌اند و اینک خود دارای تألیفات و آثاری نام‌آور در عرصهٔ دانش و پژوهش کشورند یا دبیرانی شاخص و برجسته و توفیق‌مند بوده‌اند یا در هر صورت به‌مناصب علمی دیگری دست یافته‌اند و بر روی هم همگی خود را وامدار راهنماییها و دلدادگیهای استاد غلامحسین یوسفی می‌دانند.

علّتش هرچه باشد، مهم نیست، اینان خود آدمهای مستعد و پژوهشگر و روشن‌راهی بوده‌اند که در برهه‌ای از راهنمایی یوسفی برخورداری یافته‌اند یا نه، یوسفی آنان را از میان بقیه برگزیده و با هدایت و دلسوزگیهای مشفقانه توانسته بود استعدادهای آنها را بشکفاند و در مسیر تحقیق و نوآوری بیندازد. این هست که یوسفی، چه زمانی که در دورهٔ لیسانس با دانشجویان بیشتری سروکار داشت و چه در دورهٔ اخیر حیات معلّمی‌اش که منحصراً در دوره‌های تخصصی تدریس می‌کرد، دائماً دانشجویان مستعدّ و جوهردار را شناسایی می‌کرد و به کار وکردار آنان دل می‌بست، ابتدا در درسها و تکلیفهای جنب‌درسی کارآمدگی و شایستگیهای علمی و پژوهشی آنان را می‌آزمود، وقتی از آیندهٔ کاری و حسّ جست‌وجوگری و سخت‌کوشی آنان مطمئن می‌شد راهنمایی معدودی از زُبدگان آنان را می‌پذیرفت. این بماند، در جریان عمل همان‌گونه که دانشجویان و لیاقتها و قابلیتهای دانشجویان را تشخیص می‌دادند، دانشجویان هم با میزان سخت‌گیری و شیوهٔ راهنمایی و سلوك علمی استادان آشنا می‌شدند و در این‌صورت طبیعی بود که تنها دانشجویانِ معتقد به‌اصالت کار و بی‌اعتنا به‌نمره و ارزشهای بیرونی بودند که موضوعاتی را برای پایان‌نامهٔ خود برمی‌گزیدند که در حوزه علاقه و اعتقاد استاد یوسفی بود و احتمال می‌رفت که راهنمایی آنها را بپذیرد.

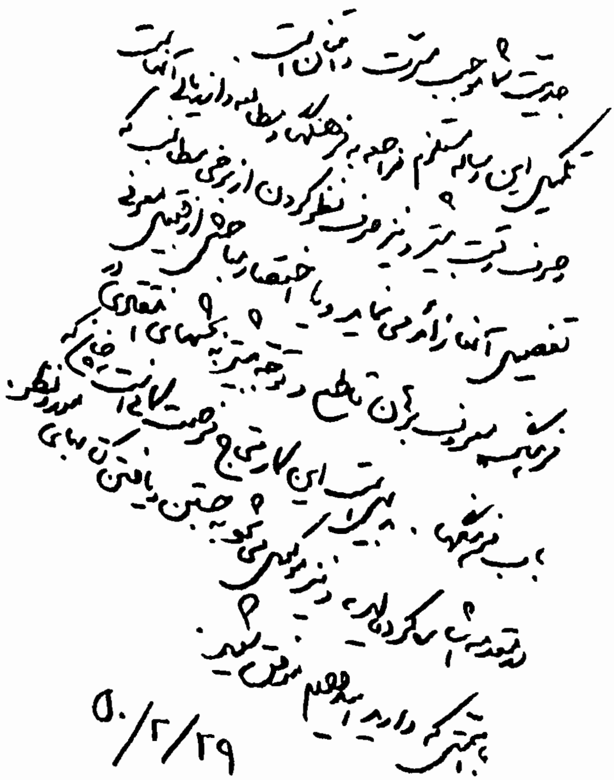
اساساً دکتر یوسفی تا مطمئن نمی‌شد که دانشجویی می‌تواند تمام و کمال خواسته‌های او را در حدّ رضایت‌بخشی در حوزهٔ تحقیقی مورد علاقه‌اش برآورده کند راهنمایی او را نمی‌پذیرفت، چون

در آن سالها مدیریت و هدایت گروه آموزشی را برعهده داشت ازنظر اجرایی هم اختیار دست خودش بود و بی آن‌که ذرّه‌ای از معیارهای روشن و همه کس فهم خود عدول کند بسته به تخصص و زمینهٔ کار و میزان فرصت همکارانش رساله‌ها را در گروه تقسیم می‌کرد و از آن میان برخی را هم که از تمام ویژگیهای لازم برخوردار بودند خودش برعهده می‌گرفت. مشی او در این مورد مبتنی بود برگونه‌ای «عدالت علمی» که خودش با اقتدار و صلاحیت لازم تا بود با دقّت تمام اجرا می‌کرد و اجرای عدالت علمی، از آن‌گونه که یوسفی بدان پای‌بند بود، از اجرای عدالت اجتماعی و قضایی دشوارتر است. لازمهٔ قبول راهنمایی رساله شناخت مستقیم خود او و اعتماد به‌لیاقت و سخت‌کوشی دانشجو بود. در آن سالهای آخر که در تهران دوران بازنشستگی از آموزش و دوران اشتغالِ مدام به‌پژوهش را می‌گذرانید، یکی از دانشجویان خوب و کوشندهٔ دانشگاه تهران که بسیاری از درسها و رسالهٔ دورهٔ لیسانسش را در مشهد با من گذرانیده بود، به‌طریق اویسی سر بر آستان دانش و آدمیّت یوسفی فرود آورده و آرزو کرده بود که راهنمایی پایان‌نامهٔ فوق‌لیسانسش با استاد باشد. من واسطهٔ کار بودم؛ برای آن که یوسفی آن دانشجو را نمی‌شناخت و از عاقبت کارش مطمئن نبود. من آن سالها آن‌قدر آبرو داشتم و از این مطمئن بودم که اگر تضمین لازم را بدهم، استاد راهنمایی او را خواهد پذیرفت، و آن دانشجو این مسأله و درجهٔ محبّت یوسفی را به‌این کمترین به‌خوبی می‌دانست. یوسفی تقریباً به‌عنوان یک استثنا با شرطی که برآن پای می‌فشرد و در واقع به‌مثابهٔ ضمانت کار وی محسوب می‌شد، راهنمایی دانشجوی موصوف را پذیرفت و بر هر دوی ما منّت گذاشت. شرط استاد این بود که خودم به‌عنوان مشاور رسالهٔ مزبور در واقع گوشه‌ای از کار را بگیرم و این، برای بنده هم موجب نوعی سرفرازی بود. بگذریم که آن دانشجو با رساله‌ای که نوشت مرا سربلند کرد. وقتی در روزهای سختِ مریضی استاد جلسهٔ دفاع با ترکیب دکتر یوسفی (راهنما)، دکتر شفیعی کدکنی (مدعوّ) و این بنده (مشاور) برگزار شد، رضایت کامل استاد با نمرهٔ بیستی که کریمانه پای این رساله گذاشت ابراز گردید، این دیگر زمانی بود که پای این خانم دانشجو به‌عنوان دوستی مشفق و صمیمی به‌خانوادهٔ استاد باز شده بود. این عادت یوسفی بود که به‌دانشجویان کوشنده و کارآمد اجازه می‌داد سخت به‌او نزدیک شوند و چون زندگی علمی وی از زندگی خانوادگی‌اش تفکیک‌ناپذیر بود، این کسان برای او می‌شدند اهل‌البیت و ادریٰ بما فی‌البیت.

پیش از آن یک‌بار دیگر، من بنده این سعادت را داشتم که باز هم به‌عنوان مشاور یک رسالهٔ فوق‌لیسانس دانشگاه فردوسی مشهد کنار دست یوسفی بر کرسی داوری بنشینم. از حسن اتفاق موضوع این هر دو پایان‌نامه به **مثنوی** کبیر مربوط می‌شد و هر دو دانشجو هم مریدوار به‌جاذبهٔ شمس وجود استاد

گرفتار آمدند و از چراغ وجودش پرتوها گرفتند، پرتوی که اینک وجود هر دو را در کسوت شریف استادی دانشگاه تهران و دانشگاه فردوسی مشهد برای طالبان علم و ادب روشنی‌بخشای کرده است، و یقین دارم آن دو تن مثل بسیاری دیگر تا باشند خود را وامدار ارشادها و رهنمونیهای علمی و پژوهشی استاد یوسفی خواهند دانست

ره‌شناسی می‌باید با لباب / هر رهی را خاصه اندر راه آب



دستخط مرحوم دکتر یوسفی در پایان یک تکلیف جنب‌درسی دورهٔ فوق‌لیسانس

محمدمهدی رکنی یزدی

جُستاری در اسامی سوره‌های قرآن

چکیده

هریک از ۱۱۴ سورهٔ قرآن مجید دارای نامی خاص است که توسط پیامبر اکرم اسلام (ص) یا به‌رهنمود حضرت و با مناسبتی بر آنها نهاده شده، و در این نوشتار به‌گونه‌ای خاص مورد پژوهش و نگرش قرار گرفته است.

در ابتدا اهمیت اسم در فرهنگ اسلامی، وجه تسمیهٔ سوره‌های قرآن و توقیفی‌بودن نامها آمده، سپس نویسنده با توجّه به قداست این اسامی که برگرفته از متن کلام‌اللّه است، نظری کلی و ذوقی به آنها افکنده است.

درنخستین نگاه بین هرچند سوره وجه مشترک کلی یافته، آنها را در یک‌گروه زیر یک عنوان قرار داده است. در پایان استنباط و یافته‌های خود را از این نامها که در ۱۸ گروه آمده شرح داده است. نتیجه‌گیری در پایان سخن بدین عبارت است:

«این نامها که برگزیده از متن سوره‌هاست نمایه‌ای زیباست، که خلاصهٔ کتاب خدا را نشان می‌دهد، در حالی که مجموعهٔ هماهنگی است که افق نامحدودی از غیب و شهود و آن جهان و این جهان را در برابر دیدگان ما قرار می‌دهد، و معرفتی شایسته براساس یکتاپرستی و توحید به ما می‌بخشد».

مقدمه

دربارهٔ قرآن مجید از نیمه دوم سدهٔ اوّل کاوش و پژوهش آغاز شد. نو مسلمانان از هر دیار و نژاد برای پی بردن به وجوه اعجاز این نامهٔ الهی و درک حقایق معنوی و هنرهای ادبی آن، به‌قدری کوشش و تحقیق کردند و راجع به هر موضوع قرآنی آن‌قدر سخن گفتند که پژوهشگر امروزی را نمی‌رسد که بگوید به مطلبی ناگفته یا نکته‌ای تازه دست یافته

است. از این‌رو نویسنده بدون ادّعای نوآوری در این عرصهٔ بس گسترده، نکته‌ای خُرد را که در پرتو نور قرآن یافته در این نوشتار عرضه می‌دارد. تکمیل و اظهارنظر دربارهٔ آن با قرآن‌پژوهان است.

پژوهشگر علوم قرآنی چون به کتابهایی که در این زمینه نوشته شده مراجعه کند، یکی از مباحث را راجع به «سوره» می‌یابد. سوره - بنا به تعریف مشهور - بخش مستقلی از کلام‌اللّٰه است با نامی مخصوص، که از چند آیه با تعیین و تحدید پیامبر اسلام (ص) تشکیل شده است، و از سورهٔ دیگر با آیهٔ تسمیه جدا می‌شود[۱]. قرآن‌پژوهان نکات گوناگونی راجع به سوره‌ها ذکر کرده‌اند مانند: معنی لغوی و اصطلاحی سوره، فایدهٔ تقسیم قرآن به سوره‌ها، کوتاه‌ترین و بلندترین سوره، نخستین و آخرین سورهٔ نازله، مکّی و مدنی بودن آنها و مطالبی دیگر[۲].

آنچه این نوشتار عهده‌دار بیان آن است هیچ یک از بحثهای مذکور نیست، که شرح لازم آنها را کتابهای علوم قرآنی و تفسیرها دربردارند. بلکه مقصود بررسی معنی ۱۱۴ نام سوره‌ها و نگاهی کلی به آنهاست و بیان نتیجه‌ای که از این پژوهش و نگرش به دست می‌آید. امّا در ابتدا باید چند مطلب را یادآور شویم تا راه رسیدن به مقصد روشن و هموار گردد.

۱ - اهمیت اسم در فرهنگ اسلامی: اسم هر چیز مقدمهٔ شناخت آن است. اشیای بی‌نام در تاریکی ناشناختگی محو و گم هستند. تا نام چیزی را ندانیم نمی‌توانیم تصوّری درست از آن در ذهن داشته باشیم. در فرهنگ اسلامی «اسم» علاوه بر آن‌که نشان کس یا چیزی است و آن را مشخص می‌کند، خود دارای بار معنایی والا و بلکه ارزش قدسی است. این ارزش‌گذاری متأثّر از آیات قرآن مجید است: آن‌گاه که در پگاه آفرینش فرشتگان از سبب فضیلت کرامت آدم بر دیگر آفریده‌های روحانی پرسیدند، پاسخ شنیدند که «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید»[۳]، سپس آفریدگار حکیم از استعداد دانش آموختن آدم یاد کرد و «همهٔ نامها را به آدم تعلیم داد»[۴]، و این را سبب فضیلت انسان بر دیگر موجودات شمرد. بدین‌گونه آدم از اسم به مسمّیٰ و از نام به نامَوَر رهنمون شد، و به مزیّت علم از دیگر مخلوقات ممتاز گشت.

آیات مذکور با هر تفسیر و تأویلی که در نظر گرفته شود بی‌شک اهمیت و ارجمندی «اسم» را می‌رساند.

۲ - وجه تسمیهٔ سوَر: بنا به نقل جلال‌الدین سیوطی، قرآن‌پژوه سدهٔ هشتم یعنی بدرالدین زرکشی در این باب می‌گوید: «تردیدی نیست که عرب در بسیاری از مسمّیات خود، امر نادر یا شگفت‌انگیزی که در آن شیء باشد مانند صفت یا وضع مخصوص آن را هنگام نام‌گذاری درنظر می‌آورد، و یا این‌که با آن اسم، معنی زودتر به ذهن می‌رسد، لذا یک مجموعهٔ گفتار یا یک قصیده طولانی را با آنچه که

در آن مشهورتر است اسم می‌گذارند. اسمهای سوره‌های قرآن نیز بر این مبناست. چنان‌که سورهٔ البقره به این اسم نامیده شده به قرینهٔ ماجرای گاو بنی‌اسراییل و حکمت عجیبی که در آن هست، و سورهٔ النساء به این اسم نامیده شده به خاطر قسمت زیادی از احکام زنان که در این سوره آمده...»[۵]. زرکشی همچنین وجه تسمیهٔ چند سوره دیگر را یاد می‌کند، و پاسخ بعضی اشکالها را می‌دهد که نیازی به نقلش نیست. آنچه گفتنی است این‌که مبنا و ملاکی که زرکشی ارائه می‌دهد طبیعی و منطقی است، و غیرعرب هم معمولاً برهمین میزان به نام‌گذاری آثار ادبی یا دینی می‌پردازند. آیت‌اللّه معرفت پس از شرح وجه تسمیهٔ شماری از سوره‌های قرآن، در پایان می‌نویسند: «البته عللی که در این نام‌گذاریها ذکر می‌شود هرگز وجه انحصار ندارد... زیرا در نام‌گذاری، کوچک‌ترین مناسبت کافی است»[٦]. ظاهراً بدین جهت است که بعضی سوره‌ها بیش از یک نام دارد، و به‌مناسبتی خاص، نامی غیر از نام مشهورش یافته است، اما در این نوشتار به رعایت اختصار به آنها نمی‌پردازیم، خاصّه که در نتیجه‌گیری ما خللی ایجاد نمی‌کند زیرا مثلاً اگر سورهٔ «انسان» را به‌نام دیگرش «الدَّهر» بخوانیم این نام جزء اسامی «اوقات و زمان» آورده می‌شود (گروه ۳ که ذکر خواهد شد).

۳- بحث دیگری که دربارهٔ نام‌گذاری سوره‌ها مطرح می‌شود این است که آیا اسامی سوَر توقیفی است یعنی موقوف به شنیدن از پیامبر اکرم بوده یا به اجتهاد صحابیان تعیین شده؟ پاسخ را باید در بررسی اقوال قرآن‌پژوهان یافت، که پس از کاوش در اسناد بر جا مانده از صدر اسلام و باریک‌اندیشی در اخبار، نتیجه‌گیری و اظهارنظر کرده‌اند، پس خلاصهٔ مهمترین اقوال را نقل می‌کنیم:

الف - از پیشینیان، زرکشی بعید می‌شمرد که نامگذاری به تناسب معنایی باشد که از هر سوره استنباط می‌شود، زیرا در این صورت «هر فرد زیرکی می‌تواند از هر سوره معانی بسیاری استخراج کند که مقتضی اشتقاق اسمهایی برای آن سوره باشد»[۷].

ب - علامه طباطبایی نوشته‌اند: «آنچه هرگز قابل تردید نیست و نمی‌شود انکار کرد این است که اکثر سوَر قرآنی پیش از رحلت [پیامبر] در میان مسلمانان دائر و معروف بوده‌اند. در ده‌ها و صدها حدیث از طرق سنت و شیعه در وصف تبلیغ پیغمبر اکرم (ص) یا یارانش - پیش از رحلت - و همچنین در وصف نمازهایی که خوانده و سیرتی که در تلاوت قرآن داشته، نام این سوره‌ها آمده است»[۸].

نیز تصریح کرده‌اند «بسیاری از این نامها در عصر پیغمبر اکرم (ص) در اثر کثرت استعمال تعیُّن پیدا کرده»[۹].

ج - در شرح کتابت و تدوین قرآن کریم در حیات پیامبر به چنین عباراتی زیاد برمی‌خوریم‌که: چون یک یا چند آیه نازل می‌شد، حضرت بر اصحاب تلاوت می‌فرمود و کاتبان وحی را می‌خواند و می‌فرمود: «این آیات را در سوره‌ای که فلان مطلب در آن آمده قرار دهید»، چون آیاتی دیگر نازل می‌شد می‌فرمود: «این آیات را در سوره‌ای که فلان و فلان موضوع در آن ذکر شده بگذارید»[۱۰]. بنابراین سوره‌ها با اشاراتی که پیامبر گرامی می‌فرمودند مشخص می‌شده و نام می‌گرفته و همین نتیجه در این‌جا مورد نظر ماست[۱۱].

د - بر طبق این گونه شواهد و نیز اخباری که تصریح به نام سوره‌هایی دارد که حضرت رسول (ص) در نمازها قراءت می‌کرده‌اند، آیت‌اللّه معرفت نوشته‌اند: «اسامی سوره‌ها مانند تعداد آیات هر سوره توقیفی است و با صلاحدید شخص پیامبر نام‌گذاری شده است. بیشتر سوره‌ها یک نام دارند و برخی دو یا چند نام. این نام‌گذاری‌ها طبق شیوهٔ عرب با کوچکترین مناسبت انجام می‌گرفته است». سپس وجه تسمیهٔ ۳۲ سوره را ذکر کرده‌اند[۱۲].

هـ - استاد محمد باقر حجتی نیز پس از بحثی تحلیلی سرانجام به این نتیجه می‌رسند که «این نام‌گذاری‌ها توقیفی بوده و به دستور رسول خدا (ص) انجام می‌گرفت، علاوه بر آن‌که برخی از مناسبات موجود در سوَر نیز چنین نامهایی را اقتضا می‌کرد»[۱۳].

مقصود از آنچه نقل شد این است که اسامی سوره‌ها توسط پیامبر مکرّم (ص) تعیین شده و یا به ارشاد و رهنمود آن حضرت - با در نظر گرفتن مناسبت‌هایی - معلوم گشته، بنابراین اسامی انتخاب شده همه سنجیده، پسندیده و هدفدار بوده است، و در مجموع قابل تأمّل و بررسی است.

چنان‌که خواهیم دید، این اسامی در سوَر قصار و اندکی از دیگر سوره‌ها از نخستین کلمه یا کلمه‌ای برجسته که در آیات اوّلیهٔ سوره آمده انتخاب شده است، و در دو سورهٔ «ماعون» و «مَسَد» آخرین کلمهٔ سوره نام آن شده است؛ امّا در سایر سوره‌ها بدان‌گونه است که از بدرالدین زرکشی - در وجه تسمیهٔ سوَر - نقل کردیم.

در این جُستار با توجّه به اهمیت و قِداست اسامی سوَر - که برگرفته از متن کلام‌اللّه است - نظری کلّی و ذوقی به این ۱۱۴ نام می‌افکنیم. در نگاه نخست بین نام هرچند سوره وجه مشترکی تقریبی می‌یابیم به‌طوری که می‌توانیم آنها را در یک گروه و زیر یک عنوان کلّی قرار دهیم. سپس مطالعه کنیم که هرعنوان و نیز مجموع آنها - که ۱۸ عنوان شده - الهام‌بخش چه نکات و مطالبی است.

روش کار این است که در هر گروه پس از آوردن نام سوره شمارهٔ ترتیب و معنی آن ذکر می‌شود، سپس آیهٔ مربوط با ترجمه‌اش می‌آید، جز مواردی اندک مانند سورهٔ فاتحه که استثناست[۱۴].

پس از نقل ۱۱۴ نام، یافته‌ها و دریافت‌های نویسنده راجع به هر گروه اسامی آورده شده و در پایان نتیجه گرفته است.

(۱)
سورةُ الفاتحه، فاتحةُ الکتاب، اُمّ‌الکتاب، السَّبعُ المَثانی، الحمد[(۱)]

نامش متناسب با جایگاهش در قرآن است. این سوره که در کتاب خدا اهمیت ویژه‌ای دارد در ابتدای مصحف‌ها قرار داده شده، و قرآن مجید بدان افتتاح می‌شود، پس «گشایندهٔ کتاب» و سرآغاز آن است. مخصوصاً که نخستین سورهٔ کاملی است که در ابتدای بعثت پیامبر اسلام در مکّه نازل شده است و در نمازها باید خوانده شود.

چنان‌که در تفسیرش نوشته‌اند چون اهداف تعلیمی قرآن در این هفت آیه جمع شده «اُمُّ الکتاب» نیز خوانده شده.

«السَّبعُ المَثانی» نام دیگر آن است، بدین مناسبت که هفت آیه است که تکرار می‌شود (در هر نماز دوبار).

چون با حمد پروردگار شروع شده «سورةُالحمد» نیز نامیده می‌شود[۱۵].

(۲)
حروف مقطَّعهٔ اوایل سُوَر

مراد از آنها برای ما روشن نیست و از متشابهات قرآن است.

ص (۳۸)

ص. والقُرآنِ ذِی الذِّکر (۱): صاد. سوگند به قرآن پُر اندرز[۱۶].

طه (۲۰)

طٰهٰ (۱) ما أنزَلنا علیکَ القرآنَ لِتَشقیٰ(۲): طاها. قرآن را بر تو نازل نکردیم تا به‌رنج افتی

ق (۵۰)

ق. والقُرآنِ المَجید (۱): قاف. سوگند به قرآن باشکوه.

یس (۳٦)

یس (۱) والقُرآنِ‌الحَکیم (۲): یاسین، سوگند به قرآن حکمت‌آموز.

(۳)
اوقات مختلف شبانه‌روز، زمان و اهمیت آن

الفجر (۸۹): سپیده دم[۱۷] (ل، خ)
والفَجرِ (۱): سوگند به سپیده دم.

الفلق (۱۱۳): سپیده‌دم، شکافتن چیزی را (ل)
قُل اعُوذُ برَبِّ الفَلَق (۱): بگو پناه می‌برم به پروردگار سپیده‌دم.

الضّحیٰ (۹۳):چاشت گاه(ل)، روز روشن (فر).
والضُّحیٰ (۱): سوگند به روشنایی روز.

العصر (۱۰۳): روزگار، نماز دیگر (ترجمان القرآن، تفسیر شُبَّر)
والعَصرِ (۱): سوگند به روزگار (خ)

اللیل (۹۲): شب (ل)
واللّیلِ اذا یَغشیٰ (۱): سوگند به شب چون پرده افکند.

الطّارق (۸٦): به شب آینده (ل)، ستارگان شب آینده (فر)
والسّماءِ والطارق (۱): سوگند به آسمان و آن اختر شبگرد.

(۴)
کرات سماوی و آثار جوّی

الشّمس (۹۱): آفتاب (ل)، خورشید (خ)
والشَّمسِ و ضُحیٰها (۱): سوگند به خورشید و تابندگی‌اش.

القمر (۵۴): ماه؛ نام دیگر سوره: إقتَرَبَت
إقْتَرَبَتِ السّاعَةُ وانشَقَّ القَمر (۱): نزدیک شد قیامت و از هم شکافت ماه.

النّجم (۵۳): پروین (ل، فر)، ثُریّا (خ)
والنَّجمِ إذا هَویٰ (۱): سوگند به ثریّا چون فروگراید (خ).

البروج (۸۵): جای ستارگان (فر)، جای ستارگان در آسمان (المیزان، ۲۰/ ۲۴۹).

والسَّماءِ ذاتِ البُروج (۱): سوگند به آسمانی که دارای برجهاست (خ).

توضیح: بروج جمعِ بُرج و آن به معنی «امر آشکار» است، و بیشتر استعمالش در «قصر بلند» می‌باشد به جهت آن که برای بینندگان ظاهر است. بنایی که کنار دیوار گرداگرد شهر برای دفاع از آن می‌سازند نیز «برج» نامیده می‌شود، و همین معنی در آیهٔ مذکور اراده شده، به دلیل این آیه: «و لقَد جَعلنا فی‌السمآءِ بروجاً و زیّنّاها للنّاظِرین و حَفِظناها مِن کلّ شیطانٍ رجیم» (الحِجر، ۱۷). پس مراد از «بروج» جایهای ستارگان در آسمان است، بنابراین تفسیر برجهای دوازده گانهٔ مصطلح در علم نجوم بر آنها نادرست است، و در آیه به آسمان ـ که به وسیله برجها محفوظ شده ـ قسم خورده است.

الذّارِیات (۵۱): بادهای بردارنده و شتابانند‌ه و پراکنده کننده (ل)، بادهای پراکنده کننده و بردارنده (فر)

والذّاریاتِ ذَرْواً (۱): سوگند به بادهای ذرّه افشان.

الرَّعد (۱۳): تُندَر (ل)، بانگ ابر.

و یُسَبِّحُ الرَّعدُ بحَمدِهِ والملائکةُ مِن خیفَتِه... (۱۳): رعد به حمد او و فرشتگان (جملگی) از بیمش تسبیح می‌گویند.

(۵)
موجودات خُرد و کلان زمینی

آفریده‌های حقیر و کوچک ـ چون نمل و نحل ـ یا بزرگ مانند فیل، همه آیات الهی و قابل ذکر و جای تأمّل و دقت است، لذا نام سوره قرار گرفته تا برجسته و چشمگیر شود.

البقره (۲): ماده گاو (ترجمان القرآن).

و اِذْ قالَ موسیٰ لِقومِهِ إنَّ اللّهَ یأمُرکُم أنْ تَذبَحوا بَقَرة... (۶۷): و هنگامی که موسی به قوم خود گفت: خدا به شما فرمان می‌دهد که ماده گاوی را سر برید... .

الفیل (۱۰۵): پیل (ل)

أَلَم تَرَ کیفَ فَعل ربُّک بِأصحابِ الفیل (۱): مگر ندیدی پروردگارت با پیلداران چه کرد؟

النَّحل (۱۶): مُنجِ (زنبور) انگبین (ترجمان القرآن)، کَبْتان (زنبوران) عسل (ل) مگس انگبین (فر)

و أوحیٰ ربُّک اِلَی النَّحلِ اَنِ اتَّخِذی مِنَ الجِبالِ بُیوتاً و مِنَ الشَّجَرِ و مِمّا یَعرُشون (۶۸): و

پروردگار تو به زنبور عسل وحی (= الهام غریزی) کرد که از پاره‌ای کوهها و از برخی درختان و از آنچه داربست (و چفته‌سازی) می‌کنند، خانه‌هایی برای خود درست کن.

النّمل (۲۷): مور (م: النمله) (ل)، مورچگان (فر)

حتّیٰ إذٰا اَتَوْا علیٰ وٰادِ النَّملِ قالَتْ نَملَةٌ یٰا أیُّهَا النَّملُ ادْخُلُوا مَساکِنَکم... (۱۸): تا آن‌گاه که به‌وادی مورچگان رسیدند. مورچه‌ای (به زبان خویش) گفت: ای مورچگان، به‌خانه‌هایتان داخل شوید.... .

العنکبوت (۲۹): غُندهٔ تَنَنده (ل)، کراتنه، کارتنه (ترجمان القرآن)؛ در فرهنگ‌نامه قرآنی علاوه‌بر آن دو معنی «جولاهک» نیز آمده.

مَثَلُ الَّذینَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللّهِ أولیاءَ کَمَثَلِ العَنکبوتِ اتَّخَذَتْ بَیتاً و إنَّ أوهَنَ البُیوتِ لَبیتُ العَنکَبوتِ لَو کٰانُوا یَعلَمون(۴۱): داستان کسانی که غیر از خدا دوستانی اختیار کرده‌اند، همچون داستان عنکبوت است که (با آب دهان خود) خانه‌ای برای خویش ساخته، و در حقیقت ـ اگر می‌دانستند ـ سست‌ترین خانه‌ها همان خانهٔ عنکبوت است.

اَنعام (٦): چهارپایان، (م: نَعَم) (ل).

وَجَعَلوا لِلّٰهِ مِمّا ذَرَأَ مِنَ الحَرثِ والأنعامِ نَصیباً...(۱۳٦): و [مشرکان] برای خدا از آنچه از کشت و دامها که آفریده است سهمی گذاشتند.

(٦)

اشیای حقیر امّا پرفایده

اشیایی ظاهراً غیرقابل توجّه و حقیر امّا بس مفید برای حیات مادی و معنوی انسان، نام سوره شده و اهمیت یافته:

القلم (٦۸): خامهٔ تراشیده (ل).

ن. وَالقلَمِ و ما یَسطُرون (۱): نون، سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند.

الحدید (۵۷): آهن.

... و أنزَلنا الحَدیدَ فیهِ بَأسٌ شَدیدٌ و مَنافِعُ لِلنّاس... (**۲۵**):... و آهن را پدید آوردیم که در آن (مایهٔ) ستیز و صلابت است. و نیز سودهایی برای مردم...(خ).

العَلَق (۹۶): خونهای بسته، (م: العَلَقه) (ل)، آویزک[۱۸]

خلَقَ الإنسانَ مِن عَلَق(۲): انسان را از علق آفرید.

توضیح بیشتر دربارهٔ «علق» در «یافته‌ها و دریافت‌ها» ملاحظه شود.

المَسَد (۱۱۱): لیف سخت تافته (ل، ترجمان القرآن)، لیف خرما (خ).

فِي جیدِها حَبلٌ مِنْ مَسَد (۵): بر گردنش طنابی از لیف خرماست.

توضیح: ۱- این نام یکی از دو مورد است که اسم سوره از آخرین کلمهٔ آن برگزیده شده است.

۲- به مناسبت این که با آیهٔ «تبَّت یَدا...» آغاز می‌شود به این نام هم خوانده شده، که در این صورت جزءِ نامهای گروه ۱۸ محسوب می‌شود.

التّین (۹۵): انجیر (ل)، درخت انجیر (فر).

والتّینِ و الزَّیتُون (۱): سوگند به (سرزمین قدسی) انجیر و زیتون (خ).

بنا به تفسیر زمخشری «مراد از آنها دو کوه است در ارض مقدسه (شام و بیت‌المقدس) زیرا در آنها انجیر و زیتون می‌روید» (قرآن کریم، ترجمه و توضیحات خرمشاهی، ۵۹۷).

در این نام‌گذاری ارزش غذایی انجیر - و نیز زیتون - را باید به خاطر آورد، چنان‌که میوه‌های مفید و مُغذّی دیگر چون انگور (عِنَب) و خرما (رُطب) هم مکرّر جزء نعمتهای قابل توجّه آفریدگار یاد شده است.

یادآور می‌شود نام میوه مسامحتاً در این بند و جزء اشیاء آورده شد.

(۷)
اشاره به آمادگی برای جهاد و غزوات

الصّف (۶۱): رسته‌رسته کردن (ل)؛ رسته (ترجمان القرآن).

إنَّ اللّهَ یُحِبُّ الّذین یُقاتِلونَ فی سَبیلِهِ صَفّاً کأنَّهم بُنیانٌ مَرصُوص(۴): در حقیقت خدا دوست دارد کسانی راکه در راه او صف در صف، چنان‌که گویی بنایی ریخته شده از سرب‌اند جهاد می‌کنند.

العادیات (۱۰۰): اسبان دونده، یا شتران حاجیان (ل) تیزتک‌ها (خ).

والعٰادِیاتِ ضَبحاً (۱): سوگند به اسبان تیزتک (جهادگر) که نَفَس نَفَس می‌زنند (خ).

الحَشر (۵۹): گرد کردن (ل)، برانگیختن، بیرون آوردن (فر).

هوَالَّذی أخرَجَ الّذینَ کفَروا مِن أهلِ الکِتابِ مِن دیارِهِم لِأوَّلِ الحَشر... (۲): اوست کسی که از

میان اهل کتاب کسانی را که کفر ورزیدند در نخستین اخراج (از مدینه) بیرون کرد... .

توضیح: این سوره اشاره به رویدادهای غزوهٔ بنی‌نضیر دارد، و لذا به بنی‌نضیر هم نام‌گذاری شده.

(۸)

انسان، گروه‌بندی انسان بر پایهٔ عقیده و رفتار

الإنسان (۷٦): مردم (ل).

هَل أتیٰ علَی الإنسانِ حینٌ مِنَ الدَّهرِ لَم یَکُن شَیئاً مَذکُوراً (۱): آیا انسان را آن هنگام از روزگار [به یاد] آید که چیزی درخور یادکرد نبود؟

تذکر: این سوره به نام «هل اتی» و «الدّهر» هم خوانده شده است.

النّاس (۱۱۴): مردمان (ل).

قُل أعوذُ برَبِّ النّاس (۱): بگو: پناه می‌برم به پروردگار مردم.

نکته: کتاب خدا که با اسم «اللّه» آغاز شده با نام «مردمان» پایان می‌پذیرد، و «با تکرار «النّاس» به وی شرافت بیشتر می‌بخشد» (تفسیر شُبّر، ۵٦۹). پس اگر خدا در قرآن محور دعوت و قبلهٔ عبودیت است، انسان هم در آن مورد خطاب و عنایت است، و نامهٔ آسمانی برای دعوت او. چه خجسته آغاز و مهرآمیز انجامی!

النِّساء (۴): زنان.

وءاتُوا النِّساءَ صدُقاتِهِنَّ نِحلَة. فَإنْ طِبْنَ لَکم عَنْ شَیءٍ مِنهُ نفساً فکُلوهُ هَنِیئاً مَرِیئاً (۴): و مهر زنان را به عنوان هدیه‌ای از روی طیب خاطر به ایشان بدهید. و اگر به میل خودشان چیزی از آن را به شما واگذاشتند آن را حلال و گوارا بخورید.

یادآور می‌شود در این سوره ضمن ۱۷ آیه حقوق شرعی بانوان به تفصیل ذکر شده، و لذا سوره به «النساء» موسوم شده، تا توجّه مردان را به ادای حقوق آن ستمدیدگان تاریخ برانگیزد.

المؤمنون (۲۳): گروندگان (ل).

قد أفلَحَ المُؤمِنون (۱): به راستی که مؤمنان رستگار شدند.

الکافرون (۱۰۹): ناگرویدگان (ل). کافر: کشاورز (ترجمان القرآن).

قل یا ایّها الکافرون(۱): بگو: هان! ای کافران (خ)

توضیح: گزینش قرآن واژهٔ «کافِر» را برای ناگرویده شایان توجّه است؛ زیرا کفر در اصل لغت به معنی پوشاندن چیزی (سَترُ الشَیء) می‌باشد، بدین جهت صفت شب قرار داده می‌شود که اشخاص را در تاریکی می‌پوشاند، و به زارع - چون بذر را زیر خاک می‌پوشاند - نیز کافر گویند (رک: المفردات) و در کلام‌اللّه بدین معنی استعمال شده؛ با عنایت به معنی اصلی این کلمه است که به‌ناگرویده هم چون حقیقت را پنهان می‌کند و نمی‌پذیرد «کافِر» گویند.

المنافقون (٦٣): المنافَقَه و النِّفاق: باکسی دورویی کردن (ل).

إذا جاءَک المُنافِقون قالُوا نَشهدُ إنَّک لَرَسولُ اللّهِ، واللّهُ یَعلَم إنَّک لرَسولُه، و اللّهُ یَشهَدُ إنَّ المُنافِقینَ لَکاذِبون(۱): چون منافقان نزد تو آیند گویند: «گواهی می‌دهیم که تو واقعاً پیامبر خدایی»، و خدا [هم] می‌داند که تو واقعاً پیامبر او هستی، و خدا گواهی می‌دهد که مردم دوچهره سخت دروغگویند.

الشّعراء (٢٦): جمع شاعر: قافیت گوی (ل)، گویندهٔ چیزهای خیالی (فر).

والشُّعراءُ یَتَّبِعهُمُ الغاوُون (۲۲۴): و شاعران (کافر) راگمراهان پیروی می‌کنند (خ).

توضیحی که شیخ عبدالجلیل عیسی - استاد پیشین دانشگاه الأزهَر - دربارهٔ شعر نزد عرب داده نقل کردنی است: «عرب «شعر» را به سخنی اطلاق می‌کرد که بر شعور شنونده مستولی می‌شود (و او را تحت تأثیر قرار می‌دهد)، و اغلب آنها تخیُّلاتی به‌دور از حقیقت بود، خواه سخن به نظم باشد یا به نثر، مشرکان عرب به طعنه پیامبر (ص) را شاعر می‌خواندند (الطور، آیهٔ ۳۰). این مطلب را بدین جهت طرح کردیم که توضیح دهیم عربهای آن زمان می‌دانستند که قرآن بر اوزان شعری شناخته شدهٔ آنها نیست [پس از لحاظ محتویٰ و مضمون آن را تخیلاتی واهی می‌شمردند]» (ترجمه از المصحف المیسّر، ۴۹۳).

الأحزاب (٣٣): جمع «حِزب»: گروه و سپاه (ل، فر).

یَحسَبونَ الأحزابَ لَم یَذهَبُوا. و إنْ یَأْتِ الأحزابُ یَوَدُّوا لَو أنَّهم بادونَ فِی‌الأعرابِ یَسئَلونَ عَن أنبائِکم...(۲۰): اینان [چنین] می‌پندارند که دسته‌های دشمن نرفته‌اند، و اگر دسته‌های دشمن بازآیند آرزو می‌کنند: کاش میان اعراب بادیه‌نشین بودند و از اخبار [مربوط به] شما جویا می‌شدند... .

توضیح: «احزاب جمع حزب و مراد از آن در عرف قرآن کریم «گروه مشرکان» یا همدستان مخصوصاً کفّار مکّه است که در جنگی به نام غزوهٔ احزاب یا خندق با یهودیان مدینه همدست شدند، و آهنگ پیامبر (ص) و مسلمانان کردند...» (قرآن کریم، ترجمه و توضیحات خرمشاهی، ذیل ۴۱۹).

(۹)
نام اقوام و اماکن

سَبَأْ (۳۴): همزهٔ آن تخفیف یافته به الف بدل شده: سَبٰا.

نام قوم و مملکتی در جنوب غربی جزیرةالعرب (عربستان) در دو هزارهٔ اوّل قبل از میلاد... . مملکت سبا به سبب ذکر آن در قرآن در قصهٔ سلیمان و همچنین مسألهٔ سیل‌العرم که برای سبٰا فرستاده شد نزد مسلمانان شهرت بسیاری یافته است... (دایرةالمعارف فارسی، به نقل از: خرمشاهی، قرآن کریم، ذیل ۴۳۰).

لقَد کانَ لِسَبَاءٍ فی مَسکَنِهِم آیةٌ جنَّتانِ عَن یَمینٍ و شَمال... (۱۵): قطعاً برای [مردم] سبا در محل سکونتشان نشانهٔ [رحمتی] بود: دو باغستان از راست و چپ... .

الأحقاف (۴۶): ریگ توده‌های کژ، (م: حقف) (ل) ریـم‌زار (خ)، در فـرهنگ‌های لغت، تـفاسیر و ترجمه‌های قرآن «توده‌های شن منحنی» معنی‌شده است. جغرافی‌دانان مسلمان احقاف را نام شن‌زاری در جنوب عربستان بین حضرموت و عمّان دانسته‌اند... (گزیده از دایرةالمعارف اسلام (انگلیسی)، به‌نقل از مأخذ پیشین، ذیل ۵۰۵).

وَاذکُر أخا عادٍ إذْ أنذَر قومَه بِالأحقاف... (۲۱): و از برادر عادیان (هود) یادکن که قومش را در احقاف هشدار داد... (خ).

الحِجْر (۱۵): دیار ثَمود (ل).

حِجْر نام شهرهایی است که قوم ثمود در آنها زندگی می‌کرده‌اند. این شهرها میان شام و مدینه قرار داشتند. در قرآن کریم این منطقه سکونت‌گاه قومی کافر به نام ثمود بوده است که خانه‌هایشان را در سنگها و صخره‌ها کنده بودند. خداوند صالح پیامبر را برای هدایتشان فرستاد ولی ایمان نیاوردند تا عذاب آمد و با زلزله‌ای نابود شدند (برگرفته از: خرمشاهی، قرآن کریم، ذیل ۲٦٦).

و لَقَد کذَّب أصحابُ الحِجرِ المُرسَلین (۸۰): و به راستی که «اهل حجر» پیامبران را دروغزن شمردند (خ).

الطّور (۵۲): کوه [مناجات] موسی علیه‌الصلوة والسلام (ل).

طور سینا یاکوه سینا در قسمت جنوبی شبه جزیره سیناست که امروزه جبل موسیٰ خوانده می‌شود (همان، ۳۴۳).

وَالطُّورِ (۱) وکتابٍ مَسطُور (۲): سوگند به [کوه] طور، و به کتابی نوشته (خ).

الروم (۳۰): رومیان (م: رومی) (ل).

روم اسمی است که عربها بر بیزانسیان اطلاق می‌کنند و امروزه بر مسیحیان شرقی ملکایی... گفته می‌شود، و امپراطوری روم شرقی به بیزانس مشهور است که قسطنطنیه قدیم بوده است و عربها ساکنان آن را روم می‌نامیده‌اند (خرمشاهی، برگزیده از ذیل ۴۰۴).

غُلِبَتِ‌الرُّومُ (۲) فِي أدنَى الأَرضِ و هُم مِن‌بَعد غَلَبِهِم سَيَغلِبُون(۳): روم شکست خورد. در نزدیک‌ترین سرزمین [به شما]، و ایشان بعد از مغلوب شدنشان به زودی غالب خواهند شد (خ).

نکته: «این آیه و اطلاع دادن صریح وحی الهی از این‌که رومیان پس از شکست‌خوردن اوّلیه، در فاصله چند (/ اند = کمتر از ده) سال بر فارسیان غلبه خواهند کرد، از موارد اخبار از غیب است و جزو ادلّه و شواهد اعجاز قرآن و وحیانی و الهی بودن قرآن کریم است» (همان، ذیل ۴۰۴).

قریش (۱۰۶): قبیله‌ای است در عرب (ل).

لِإِيلافِ قُرَيش (۱): برای الفت دادن قریش.

(۱۰)
اسامی پیامبران

الأنبياء (۲۱): در وجه تسمیهٔ آن نوشته‌اند: «تنها سوره‌ای است که از انبیای معروف (نزد عرب) سخن به میان آمده است» (معرفت، تاریخ قرآن، ۷۸). از آیهٔ ۴۸ تا ۹۱ این سوره به‌حوادثی از دوران زندگی انبیای الهی اشاره شده که نامشان به ترتیب عبارت است از: حضرت موسی و هارون، ابراهیم و لوط، اسحاق و یعقوب، نوح، داود و سلیمان و ایوب، ذاالنون (صاحب ماهی یا یونس)، زکریا، یحیی، مریم (که پاکدامنی ورزید). گفتنی این‌که کلمه «انبیاء» در سوره نیامده و آیه‌ای متضمن آن برای نقل نیست.

ابراهیم (۱۴): به سریانیّه «پدر مهربان» بوَد (ل). از پیامبران اولواالعزم، منادی توحید و بانی خانهٔ کعبه با فرزندش اسماعیل، ملقب به «خلیل‌اللّه» (رک: دکتر خزائلی، اعلام قرآن، صص ۶۱-۷۶).

وإذ قالَ إبراهيمُ ربِّ اجْعَل هٰذَا البَلَدَ آمِناً... (۳۵): و (یاد کن) هنگامی را که ابراهیم گفت: «پروردگارا! این شهر را ایمن گردان...».

محمّد (۴۷): محمّد بن عبداللّه بن عبدالمطلب، از طایفهٔ قریش و قبیلهٔ عدنان، از احفاد اسماعیل فرزند ابراهیم (ع)، پیامبر اسلام و آورندهٔ قرآن آخرین کتاب آسمانی و خاتم پیامبران الهی، (برای تفصیل، رک: خرمشاهی، قرآن کریم، ذیل ۵۰۷).

والّذینَ آمَنوا و عمِلوا الصّالِحاتِ و آمَنوا بما نُزِّلَ علیٰ محمّدٍ و هوَ الحقُّ مِن رَبِّهِم...(۲): و آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند و به آنچه بر محمد (ص) نازل آمده گرویده‌اند [که] آن خود حق [و] از جانب پروردگارشان است... .

نوح (۷۱): از قدیم‌ترین پیامبران - بعد از آدم و ادریس - می‌باشد. او اوّلین پیغمبری است که در زمان وی عذاب نازل شد، از پیامبران اولواالعزم است که عمری طولانی داشت.

إنّا أرسَلنا نوحاً إلیٰ قَومِهِ أنْ أنذِر قَومَکَ مِن قبلِ أنْ یَأتِیَهم عذابٌ ألیم (۱): ما نوح را به سوی قومش فرستادیم که: قومت را پیش از آن که عذابی دردناک به آنان رسد هشدار ده.

هود (۱۱): پیامبر قبیله یا قوم عاد بوده است (اعراف / ٦٥، ٦٧؛ هود / ۵۰). هود نام نخستین نفر از پنج پیامبر عرب است که در قرآن یاد شده است (هود، صالح، ابراهیم، شعیب، محمّد(ص)) (گزیده از: خرمشاهی، قرآن کریم، ذیل ص ۲۲۷).

و اِلیٰ عادٍ أخاهُم هوداً. قالَ یا قَومِ اعْبُدُوا اللّهَ ما لَکم مِن إلهٍ غَیرُه إنْ أنتُم اِلاّ مُفتَرون(۵۰): و به‌سوی [قوم] عاد، برادرشان هود را [فرستادیم، هود] گفت: ای قوم من! خدا را بپرستید. جز او هیچ معبودی برای شما نیست، شما فقط دروغ پردازید.

یوسف (۱۲): فرزند یعقوب فرزند اسحاق فرزند ابراهیم (ع) از پیامبران بزرگ الهی که تابع شریعت حضرت ابراهیم بود، و کتابش همان صحف ابراهیم بود. «معنی یوسف بنا به نقل تورات این است که: خدا خواهد افزود» (اعلام قرآن، ٦٧۰). سرگذشت حضرت یوسف یک جا در سورهٔ ۱۲ قرآن ضمن ۱۱۱ آیه ذکر شده، (بجز ۳ آیهٔ مقدماتی و ۸ آیهٔ پایانی).

إذْ قالَ یُوسفُ لأبیهِ یا أبَتِ إنّی رَأیتُ أحدَ عشَرَ کَوکباً و الشّمسَ و القَمرَ رأیتُهم لي ساجدین(۴): [یاد کن] زمانی را که یوسف به پدرش گفت: ای پدر! من [در خواب] یازده ستاره را با خورشید و ماه دیدم. دیدم [آنها] برای من سجده می‌کنند.

یونس (۱۰): یونس بن امّتای از انبیای الهی است که بر قومش که در نینوا و سرزمین موصل بودند مبعوث شد. در سورهٔ ۱۰ و سورهٔ ۳۷ (صافات) به حادثه گریختنش از میان قوم خود و گرفتار شدنش اشاره شده. (رک: خرمشاهی، قرآن کریم، ذیل ۴۵۱).

فَلَولا كانَتْ قَريةٌ آمَنتْ فَنَفعَها ايمانُها إلاّ قومَ يونُسَ لَمّا آمَنوا كَشَفنا عَنهُم عذابَ الخِزْيِ فِي‌الحيٰوةِ الدُّنيا و متَّعناهُم إلىٰ حينٍ(۹۸): چرا هیچ شهری نبود که [اهل آن] ایمان بیاورد و ایمانش به‌حال آن سود بخشد، مگر قوم یونس، که وقتی [در آخرین لحظه] ایمان آوردند، عذاب رسوایی را در زندگی دنیا از آنان برطرف کردیم و تاچندی آنان را برخوردار ساختیم.

لقمان (۳۱): از شخصیت‌های حکیم و موحّد قرآنی است که پیش از اسلام هم به حکمت شناخته شده بوده است. در قرآن به‌صورت پدری فرزانه به فرزندش پندهایی که نشان خردگرایی، ایمان و توجّه به حکمت عملی است می‌دهد.

و لَقَد آتَينا لُقمانَ الحِكمةَ أنِ اشْكُر لِلّهِ وَ مَن يَشكُرُ فإنَّما يَشكُرُ لِنَفسِه... (۱۲): و به‌راستی لقمان را حکمت دادیم که خدا را سپاس بگزار، و هر که سپاس بگزارد تنها برای خود سپاس می‌گزارد... .

مریم (۱۹): «مریم دختر عمران و مادر عیسی (ع) که در مسیحیت و اسلام از شخصیت‌های مقدس و بسیار محترم است. نام او در قرآن ۳۴ بار یاد شده است» (برای توضیح بیشتر، رک: خرمشاهی، قرآن کریم، ذیل ۵۴؛ نیز دکتر خزایلی، اعلام قرآن).

وَاذكُرْ فِي الكِتابِ مَريَمَ اِذِ انْتَبَذَتْ مِن أهلِها مَكاناً شَرقِيّاً (۱۶): و در این کتاب از مریم یاد کن، آن‌گاه که از کسان خود در مکانی شرقی به‌کناری رفت.

آل عمران (۳): موسی و هارون ابنا عمران (ل).

إنَّ اللّهَ اصْطَفىٰ آدمَ و نوحاً و آلَ إبراهيمَ و آلَ عِمرانَ عَلَى العالَمين (۳۳): به یقین خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است.

در وجه تسمیهٔ سوره نوشته‌اند: «لفظ آل عمران فقط دوبار در این سوره (آیهٔ ۳۳ و ۳۵) آمده است و در جای دیگر قرآن نیست» (معرفت، تاریخ قرآن، ۷۷).

النّبأ (۷۸): خبر قطعی که فایدهٔ بزرگی داشته باشد (المفردات).

عَمَّ يَتساءَلُونَ (۱) عنِ النَّباءِ العظيم (۲): دربارهٔ چه چیز از یکدیگر می‌پرسند؟ از آن خبر بزرگ.

از جمله اقوال در تفسیر و تأویل «خبر بزرگ» که مورد سؤال واقع شده، این است که مقصود حضرت رسول اکرم اسلام و امام علی ـ علیهما السلام ـ می‌باشند.

القَصَص (۲۸): قصّه برگفتن، بر پی رفتن (ل). القصّ: تَتَبُّع الأَثَر، القَصَص: الأخبارُ المتَتَبَّعَه، قال: لهو القَصَصُ الحقّ... (المفردات).

... فَلمّا جاءَه وَقصَّ عَليهِ القَصَص قالَ لاتَخَفْ، نَجَوْتَ مِنَ‌القَومِ الظّالِمين (۲۵):... و چون [موسی] نزد او آمد و سرگذشت [خود] را بر او حکایت کرد [وی] گفت: مترس که از گروه ستمگران نجات یافتی.

(۱۱)

تذکّراتی دربارهٔ اخلاق اجتماعی

الشّوریٰ (۴۲): مشورت کردن (ل)، رأی زدن، کنکاش (فر).

والّذینَ اسْتَجابُوا لِربِّهِم و أقامُوا الصَّلٰوةَ و أمرُهُم شُوریٰ بَینَهم و مِمّا رزَقْناهُم یُنفِقون (۳۸): و کسانی که [ندای] پروردگارشان را پاسخ [مثبت] داده و نماز برپا کرده‌اند، و کارشان در میانشان مشورت است، و از آنچه روزیشان داده‌ایم انفاق می‌کنند.

الهُمَزَه (۱۰۴): بدگوی از پس (ل)، بدگویی به پس (فر).

وَیلٌ لِکُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَة(۱): وای بر هر بدگوی عیب‌جویی.

التّکاثُر (۱۰۲): نازیدن به بسیاری مال (ل).

ألهٰیکُمُ التَّکاثُر (۱): تفاخر به بیشتر داشتن شما را غافل داشت.

عَبَسَ (۸۰): ترشرویی کرد (خ).

اوّلین کلمهٔ سوره (فعل ماضی، مفرد مذکر غایب) نام آن شده، مصدر آن «عُبوس»: روی ترش‌کردن (ل).

عَبَسَ و تَوَلّٰی (۱): چهره درهم کشید و روی گردانید.

توضیح: بنا بر خبری، این آیه دربارهٔ مردی از بنی‌امیّه نازل شده است که روزی نزد پیامبر (ص) بود، و ابنِ اُمِّ مَکتوم (که فقیری نابینا بود) وارد شد، و او با دیدن این مرد نابینا، از بیم آلایش، خود را جمع و جور کرد و رو ترش نمود، و این آیات دربارهٔ او و عمل او نازل شد. دربارهٔ کسی که مخاطب آیه بوده آراء دیگری نیز نقل شده که برای ملاحظهٔ فشردهٔ آنها، رک: خرمشاهی، قرآن کریم، ذیل **۵۸۵**؛ مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰/٦٦۴.

الماعُون (۱۰۷): قماشِ خانه چون دیگ و تَبر و مانند آن (ترجمان القرآن)، زکات (ل)، رختِ خانه (فر).

«هوَ کلُ مایُستعانُ بهِ فيِ فَکِّ کُربَةٍ أو قَضاءِ حاجَة» (المصحفُ المُیَسّر، **۸۲۳**)، تعریف فوق

شامل همهٔ کارها و فعالیتهای اجتماعی است که با آن رفع گرفتاری می‌گردد و حاجت‌روا می‌شود.

و یَمنَعُونَ الماعُون (۷): و از [دادن] زکات [و وسایل و مایحتاج خانه] خودداری می‌ورزند.

یادآوری این که برخلاف بیشتر موارد دیگر که نخستین کلمهٔ سوره نام آن شده، در این مورد آخرین کلمه اسم و عنوان سوره قرار گرفته و قابل توجّه گشته، و اهمیت مدد رسانی اجتماعی را می‌رساند.

الزُّخرُف (۴۳): زر و آرایش (ل، ترجمان القرآن)، به دروغ آراسته (فر).

(چون آیات موقوف المعانی است از دو آیه قبل «الزُّخرُف» نقل می‌شود).

و لَوْ لا أنْ یَکونَ النّاسُ اُمّةً واحِدَةً لجَعَلْنا لِمَنْ یَکفُر بِالرّحمٰنِ لِبُیوتِهم سُقُفاً مِن فِضَّةٍ و مَعارِجَ عَلیها یَظْهَرون (۳۳) و لِبُیُوتِهم أبواباً و سُرُراً علَیها یَتَّکِئُون (۳۴) وَ زُخرُفاً. وَ اِنْ کلُّ ذٰلِکَ مَتاعُ الحیٰوةِ الدُّنیا وَالاٰخِرةُ عِندَ ربِّکَ لِلمُتَّقین(۳۵): و اگر نه آن بود که [همهٔ] مردم [در انکار خدا] امّتی واحد گردند، قطعاً برای خانه‌های آنان که به [خدای] رحمان کفر می‌ورزیدند، سقف‌ها و نردبان‌هایی [از نقره] که بر آنها بالا روند قرار می‌دادیم (۳۳) و برای خانه‌هایشان نیز درها و تخت‌هایی که بر آنها تکیه زنند (۳۴) و زر و زیورهای [دیگر نیز]، و همهٔ اینها جز متاع زندگی دنیا نیست، و آخرت پیش پروردگار تو برای پرهیزگاران است (۳۵).

المُطفِّفین (۸۳): کم پیمایندگان (ل)، کم‌فروشان (خ).

وَیلٌ لِلمُطَفِّفین (۱): وای بر کم‌فروشان.

(۱۲)

احکام شرعی، عبادات ظاهری و باطنی

الأنفال (۸): غنیمت‌ها (م: نفل) (ل).

این کلمه فقط در آیهٔ نخست این سوره آمده، لذا نام سوره شده، مخصوصاً که مفهوم آن نیز خود مهم است.

یَسئَلونَک عنِ الأنفالِ، قُلِ الأنفالُ لِلّهِ و الرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللّهَ و أصلِحُوا ذٰاتَ بَینِکُم... (۱): [ای پیامبر] از تو دربارهٔ غنایم جنگی می‌پرسند. بگو: غنایم جنگی اختصاص به خدا و فرستادهٔ [او] دارد. پس از خدا پروا دارید و با یکدیگر سازش نمایید... .

الطّلاق (۶۵): پای گشاده کردن (ل)، رها کردن (فر).

یٰا أیُّهَا النَّبِیُّ إذا طَلَّقتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ و أحصوُا العِدَّةَ واتَّقوا اللّهَ ربَّکم... (۱): ای

پیامبر! چون زنان را طلاق گویید، در [زمان‌بندی] عدّهٔ آنان طلاقشان گویید و حساب آن عدّه را نگه دارید، و از خدا پروردگارتان بترسید... .

المجادله (۵۸): پیکار سخت کردن با یکدیگر (ل).

قَد سَمِعَ اللّٰهُ قولَ الَّتی تُجادِلُکَ في زَوجِها و تَشتَکي إِلَی اللّٰهِ و اللّٰهُ يَسمَع تَحاوُرَکُما إنَّ اللّٰهَ سميعٌ بَصير(۱): به‌راستی که خداوند سخنِ زنی را که با تو دربارهٔ همسرش مجادله می‌کرد و به خداوند شکایت حال خود می‌گفت شنید، و خداوند گفت و گوی شما دو تن را می‌شنود، چرا که خداوند شنوای بیناست (خ).

مُمتَحَنه (۶۰): زن آزموده.

یا أَیُّها الَّذینَ آمَنوا إذا جاءَکمُ المُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنّ اللّٰهُ أعلَم بِإیمانِهِنّ فَإنْ عَلِمْتُمُوهُنّ مُؤمِناتٍ فلاٰ تَرجِعُوهُنَّ إلَی الکُفّار لاٰ هُنَّ حِلٌّ لَهم و لاٰ هم یَحِلّون لَهُنّ... (۱۰): ای مؤمنان هرگاه زنان مؤمن مهاجر به نزد شما آیند آنان را بیازمایید، خداوند به (حقیقت) ایمانشان آگاه‌تر است. پس اگر آنان را مؤمن شناختید دیگر آنان را به سوی کفار باز مگردانید، نه ایشان بر آنان حلال هستند، و نه آنان بر ایشان حلالند... .

توضیح: شأن نزول آیه دربارهٔ داستان زنی است به نام سبیعهٔ اسلمی که ـ بعد از صلح حُدَیبیّه ـ مسلمان شده بود و به مدینه نزد پیامبر آمد. به دنبال او شوهرش که کافر بود وارد شد و از پیامبر خواست که زن را به وی بازگرداند. آیه در این‌باره نازل شد و متضمن احکامی است، از جمله آن‌که هرگاه زنی نزد مسلمانان می‌آمد به مقتضای آیه او را امتحان می‌کردند، یعنی سوگند می‌دادند که نه به‌خاطر بیزاری از شوهر و نه دنیاطلبی و نه عشق مردی از مسلمانان آمده، بلکه فقط انگیزه‌اش حبّ خدا و اسلام است. چون فی‌الجمله اسلام آوردنش محقّق می‌شد، مسلمانان مکلّف بودند که بر وفق حال او عمل کنند و حقیقت ایمانش فقط برای خدای تعالیٰ معلوم بود (خلاصه و گزیده از: خرمشاهی، قرآن کریم، ذیل ص **۵۵۰**).

الحَجّ (۲۲): کعبه را زیارت کردن و قصد کردن (ل)، اصل «حجّ» قصد و آهنگ زیارت است. در اصطلاح شرع: قصد زیارت بیت‌اللّه است برای انجام دادن اعمال خاص عبادی (ترجمه از: المفردات).

یادآور می‌شود از آیهٔ **۲۵** تا **۳۸** این سوره دربارهٔ احکام حج سخن به میان آمده، و این وجه تسمیهٔ سوره است.

و أَذِّنْ فِي‌النّاسِ بِالحجِّ یَأتوکَ رِجالاً و علیٰ کُلِّ ضامِرٍ یَأتینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمیق (۲۷): و در میان

مردم برای [ادای] حج بانگ برآور تا (زائران) پیاده و (سوار) بر هر شتر لاغری ـ که از هر راهِ دوری می‌آیند ـ به سوی تو روی آورند.

الجمُعه (٦٢): آدینه (ل).

یا ایُّهَاالَّذینَ آمَنوا إذٰا نُودِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَومِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوا إلیٰ ذِکرِاللّٰهِ وَ ذَروُا البَیْع ذٰلِکُم خیرٌ لَکم إنْ کُنتُم تَعلَمون (۹): ای مؤمنان! چون برای نماز روز جمعه بانگ (اذان) درداده شود، به سوی یادکردِ خداوند بشتابید و خرید و فروش را رها کنید، اگر بدانید این برایتان بهتر است.

یادآوری: اگرچه «جمعه» روز و از اوقات (زمان) است امّا چون از این نام جمع شدن برای عبادت مراد است جزء اسامی این گروه آورده شد.

السُّجدَه (۳۲): سُجّداً: سرفرو افکنده، روی بر زمین نهندگان (فر).

إنَّما یُؤْمِنُ بآیاتِنَا الَّذینَ إذٰا ذُکِّرُوا بِها خَرُّوا سُجَّداً... (۱۵): تنها کسانی به آیات ما می‌گروند که چون آن [آیات] را به ایشان یادآوری کنند سجده کنان به روی درمی‌افتند... .

توضیح: به‌واسطهٔ این آیه که در آن امر به سجده شده و واجب است بعد از تلاوت یا استماع آن سجده کرد، سوره بدین نام خوانده شده است.

التَّوبَه (۹): بازگشتن از گناه (فر).

أَلَم یَعلَموا أنَّ اللّٰهَ هوَ یَقبَلُ التَّوبَةَ عَن عِبادِهِ و یَأْخُذُ الصَّدَقٰات و أنَّ اللّٰهَ هوَ التَّوٰابُ الرَّحیمُ (۱۰۴): آیا ندانسته‌اند که تنها خداست که از بندگانش توبه را می‌پذیرد و صدقات را می‌گیرد، و خداست که خود توبه‌پذیر مهربان است.

یادآوری می‌شود در آیات ۱۱۲ و ۱۱۷ سوره نیز به «توبه» اشاره شده و همین آیات و نیز آیهٔ نقل شده (۱۰۴) وجه تسمیه این سوره را روشن می‌کند. نام دیگر این سوره «البَراءَة» (یعنی بیزاری) است که به مناسبت شروع سوره به آن کلمه می‌باشد.

در صورتی که نام «برائت / براءة» را هم برای سورهٔ ۹ در نظر بگیریم باز در همین تقسیم‌بندی ـ گروه ۱۲ ـ قرار می‌گیرد، زیرا برائت همان تبرّی و ناخشنودی از کفر و گناه و کافر و گناهکار است و خود گونه‌ای آمادگی روانی و حالت قلبی نسبت به پلیدی و زشتی و کفر و فساد است، که انگیزهٔ اجتناب از آنها را در انسان فراهم می‌سازد.

الإخلاص (۱۱۲): بی‌آمیغ کردن (ل).

«به مناسبت این‌که به توحید خالص مشتمل است «سورهٔ اخلاص» و به مناسبت این‌که

خدای تعالی را توصیف می‌کند «نسبت رب» نامیده می‌شود، چه نسبت به معنی وصف‌کردن است» (قرآن در اسلام، ص ۱۲۹ پانوشت).

نام دیگر این سوره «التوحید» است، چون توحید کامل آفریدگار را بیان می‌کند. چنان که روشن است این سوره (مانند سورهٔ انبیاء) نامش در آیه‌ای از آن نیامده است، و نامها همه بر طبق محتوای سوره است.

(۱۳)
معجزات

الإسراء (۱۷): به شب رفتن (ل).

سُبحانَ الَّذی أسریٰ بعَبدِه لیلاً مِن المَسجدِ الحَرامِ اِلَی المَسجدِ الأقصا الّذی بارَکنا حَولَه لِنُرِیَه مِنْ آیاتِنا، إنَّه هُوَ السَّمیعُ البَصیر(۱): پاکا کسی که بنده‌اش را شبی از مسجدالحرام تا مسجدالأقصی - که پیرامونش را برکت بخشیده‌ایم - سیر داد، تا به او نمونه‌هایی از آیات خویش نشان دهیم. اوست که شنوا و بیناست.

این سوره به نام «بنی‌اسرائیل» (از قبایل و اقوام) هم نامیده شده، که در این صورت جزء گروه ۹ می‌شود.

الکهف (۱۸): شکاف در کوه (ل).

إذْ أَوَی الفِتْیةُ إلَی الکَهف فقالوا رَبَّنا آتِنا مِن لدُنکَ رَحمَةً وَهیِّیءْ لَنا مِن أمرِنا رَشَداً (۱۰): آن‌گاه که جوانان به سوی غار پناه جستند و گفتند: پروردگار ما! از جانب خود به ما رحمتی بخش و کار ما را برای ما به سامان رسان.

المائده (۵): خوان آراسته (ل).

اِذْ قالَ الحَوارِیّونَ یا عیسَی بنَ مَریمَ هَلْ یَستَطیعُ رَبُّکَ أنْ یُنَزِّلَ عَلَینا مائِدةً مِنَ السَّماءِ. قالَ اتَّقُوا اللّهَ إنْ کُنتُم مؤمنین(۱۱۲): و [یاد کن] هنگامی را که حواریّون گفتند: ای عیسی پسر مریم! آیا پروردگارت می‌تواند از آسمان خوانی برای ما فرود آورد؟ [عیسی] گفت: اگر ایمان دارید از خدا پروا دارید.

تنها در آیهٔ ۱۱۲ و ۱۱۴ این سوره لفظ «مائده» آمده، و در آیات دیگر قرآن به‌این کلمه یا رویداد اشاره‌ای نشده است؛ به جهت غرابت کلمه و حادثه، سورهٔ ۵ بدان نام خوانده شده است.

(۱۴)

قرآن و ویژگیهایش

الفُرقان (۲۵): کتابی که حق از باطل جدا کند (ل).

تَبارَكَ الَّذي نَزَّلَ الفُرقانَ علیٰ عَبدِهِ لِيَكُونَ لِلعالَمينَ نَذيراً (۱): بزرگ [و خجسته] است کسی که بر بندهٔ خود فرقان [= کتاب جدا سازندهٔ حق از باطل] را نازل فرمود، تا برای جهانیان هشدار دهنده‌ای باشد.

فُصِّلَت (۴۱): شیوا بیان شده (خ)، پدید کرده شده، هویدا و روشن کرده‌اند (فر).

كتابٌ فُصِّلَتْ آياتُه قُرآناً عرَبيّاً لِقَومٍ يَعلَمون (۳): کتابی است که آیات آن به روشنی بیان شده، قرآنی است به زبان عربی برای مردمی که می‌دانند.

نکته: از ویژگیهای فراوان و مزایای متعدد کلام‌اللّه به‌روشنی و شیوایی بیان آن اشاره شده و همان نام سوره گشته، هرچند به صورت فعل (ماضی، مفرد مؤنث غایب) بوده، چنان‌که «فرقان» به‌خصوصیت و مزیت معنوی قرآن اشاره دارد.

القَدر (۹۷): تقدیرآفرینی (خ)، اندازه کردن (فر).

إنّا أنزَلناهُ في لَيلةِ القَدر (۱): ما آن [قرآن] را در شب قدر نازل کرده‌ایم (خ).

نکته: آیه زمان نزول قرآن مجید را بیان می‌کند، و فضیلت آن شب را که از برکت نزول‌نامهٔ آسمانی است یادآور می‌شود. اما چون هدف بزرگداشت قرآن است نه مطلق زمان (لیله)، جزء اسامی مربوط به زمان (بند ۳) به حساب نیامد. ضمناً همزمانی نزول قرآن با تقدیرات انسان شایان توجّه و تأمّل است.

(۱۵)

رستاخیز، اوصاف و رویدادها

القیامه (۷۵): راستخیز، رستاخیز، برخاستن از خاک (فر).

لا اُقسِمُ بيَومِ القِيامة (۱): نه! سوگند به روز رستاخیز.

الحاقّه (٦٩): قیامت یعنی رستخیز (ل).

«مأخوذَةٌ مِن «حَقَّ الشيء» اذا ثَبت و وَجَب» (المصحف الميسّر، ٧٦١).

الحاقَّةُ (۱) مَاالحاقَّة (۲) وَ ماأدراٰکَ مَا الحاقَّة (۳): آن رخ دهنده، چیست آن رخ دهنده؟ و چه دانی که آن رخ دهنده چیست؟

الواقعه (۵٦): قیامت (ل)، رستاخیز، پدید شدنی (فر).

إذاٰ وَقَعَتِ الوٰاقِعة(۱): چون واقعهٔ بزرگ (قیامت) واقع شود(خ).

الدُّخان (۴۴): دود (ل).

فَارْتَقِبْ یَومَ تَأتِی السَّماءُ بِدُخانٍ مُبِین (۱۰): پس در انتظار روزی باش که آسمان دودی نمایان برمی‌آورد.

الزَّلزَلة (۹۹): جنبانیدن (ل).

إذاٰ زُلزِلَتِ‌الأرضُ زِلزاٰلَها (۱): آن‌گاه که زمین به لرزش [شدید] خود لرزانیده شود.

القاٰرِعة (۱۰۱):کوبنده یعنی قیامت (ل)، درهم کوب (خ).

القارِعَةُ(۱) ماالقاٰرِعَة (۲): کوبنده، چیست کوبنده؟

التّکویر (۸۱): درپیچیدن (ل)، درهم پیچیدن و بیَفکندن (ترجمان القرآن)، تاریک‌سازی (خ).

إذَا الشَّمسُ کُوِّرَتْ (۱): آن‌گاه که خورشید به هم درپیچد.

الإنفطار (۸۲): شکافته شدن (ل).

إذا السَّماءُ انْفَطَرت (۱): آن‌گاه که آسمان زهم بشکافد.

الإنشِقاق (۸۴): شکافته شدن (ل).

إذَا السَّماءُ انْشَقَّت (۱): آن‌گاه که آسمان زهم بشکافد.

الغاٰشِیَه (۸۸): پوشاننده (ل)، هنگامهٔ فراگیر (خ).

هَلْ أتاکَ حدیثُ الغاٰشِیَه (۱): آیا داستان هنگامهٔ فراگیر به تو رسیده است؟ (خ)

الجاثیه (۴۵): به زانو درآمده (خ)، الجُثُوّ: به زانو درآمدن (ل).

و تَریٰ کلَّ اُمَّةٍ جاٰثِیَة. کلُّ أُمَّةٍ تُدعیٰ إلیٰ کِتابِها. ألیَوم تُجزَونَ ماٰکُنتُم تَعْمَلُون(۲۸): و هر امّتی را به زانو درآمده می‌بینی، هر امّتی به سوی کارنامهٔ خود فراخوانده می‌شود [و بدیشان می‌گویند:] آنچه را می‌کردید امروز پاداش می‌یابید.

نام سوره و آیه حالت سخت و ناراحت انسان را در قیامت بیان می‌کند.

التَغابُن (٦۴): بر یکدیگر غبن آوردن (ل، ترجمان القرآن).

یَومَ یَجمَعُکُم لِیَومِ الجَمعِ ذٰلِکَ یَومُ التَّغابُن... (۹): روزی که شما را برای روز گردآوری گرد

می‌آورد، آن (روز) روز حسرت (خوردن) است.

نام سوره و آیه روشنگر حالات انسان در قیامت است.

الزُّمر (۳۹): گروهان (م: زُمْره) (ل).

وسِیقَ الَّذینَ کفَرُوا اِلیٰ جَهَنَّمَ زُمَراً حتّیٰ إذٰا جٰاءُوهٰا فُتِحَتْ أبـوٰابُـها... (۷۱): و کسانی که کافر شده‌اند گروه گروه به سوی جهنم رانده شوند، تا چون بدان رسند درهای آن [به رویشان] گشوده گردد... .

الأعراف (۷): باره است میان بهشت و دوزخ (ل)، بلندیها میان بهشت و دوزخ (ترجمان القرآن)

وَ بَینَهما حِجابٌ و عَلَی الأعرافِ رِجالٌ یَعرِفُونَ کُلاًّ بِسیمٰاهُم... (۴۶): و میان آن دو [گروه] حایلی است و بر اعراف مردانی هستند که هریک (از آن دو دسته) را از سیمایشان می‌شناسند... .

(۱۶)
فرشتگان و اوصاف آنها

المُرسَلات (۷۷): فرستادگان یعنی فرشتگان فرستاده به کار نیکو (ل).

و المُرسَلاتِ عُرفاً (۱): سوگند به فرستادگان پی در پی.

النّٰازِعات (۷۹): کَشندگان جانها (ل).

و النّٰازِعاتِ غَرقاً (۱): سوگند به فرشتگانی که (از کافران) به سختی جان ستانند.

الصّافّات (۳۷): صف زنندگان (ل).

والصّافّاتِ صَفّاً (۱): سوگند به فرشتگان صف در صف (خ).

سوگند به صف بستگان که صفی (باشکوه) بسته‌اند (فولادوند).

الجنّ (۷۲): پریان (ترجمان القرآن)

قُل اُوحِیَ اِلَیّ أنَّهُ اسْتَمَعَ نفَرٌ مِنَ الجِنِّ فقٰالُوا إنّا سَمِعنٰا قُرآناً عجَباً (۱): بگو: به من وحی شده است که تنی چند از جنیان گوش فرا داشتند و گفتند: راستی ما قرآنی شگفت‌آور شنیدیم[۱۹].

(۱۷)
صفات آفریدگار

الرَّحمٰن (۵۵): بزرگ بخشایش (ل)؛ فراخ بخشایش (رشیدالدین میبدی، کشف‌الأسرار، ۱/۳۹)

الرّحمٰن (۱) عَلَّمَ القُرآن(۲): [خدای] رحمان، قرآن را یاد داد.

المُلْک (۶۷): پادشاهی (ل).
تَبارَکَ الَّذي بِیَدِهِ المُلکُ و هُوَ علیٰ کلِّ شَیءٍ قَدیر(۱): بزرگوار [و خجسته] است آن که فرمانروایی به دست اوست، و او بر هر چیزی تواناست.

فاطر (۳۵): پدیدآورنده (خ).
الفَطْر: آفریدن و آغاز کردن، الفِطرَة: آفرینش (ل).
الحَمدُ لِلّهِ فاطِرِ السَّمٰواتِ و الأرضِ...(۱): سپاس خدای را که پدیدآورندهٔ آسمان و زمین است... .

غافِر (۴۰): آمرزگار (ل).
غفور و غافِر و غَفّار: آمرزندهٔ گناه (ترجمان القرآن).
غافِرِ الذَّنبِ و قابِلِ التَّوبِ شَدیدِ العِقابِ ذِیالطَّوْل. لا إلٰهَ اِلاّ هوَ إلَیهِ المَصیر(۳): گناه‌بخش و توبه‌پذیر [و] سخت کیفر [و] فراخ نعمت است. خدایی جز او نیست. بازگشت به‌سوی اوست.

النُّور (۲۴): روشنایی (ترجمان القرآن). مؤلف «لسان‌التنزیل» لازمهٔ معنی «نور» را آورده :
نورُ السَّمٰواتِ والأرض: راه نمای آسمان و زمین (ل).
راغب در «المفردات» پس از شرح معنی نور و تقسیم آن به دنیوی و اخروی، و تقسیم نور دنیوی به معقول و محسوس و نقل شواهد آنها از آیات می‌نویسد: «و سَمَّی اللّهُ تَعالیٰ نفسَه نوراً مِن حیثُ انّه هو المنَوِّر... و تسمِیَتُه تَعالیٰ بِذٰلِک لِمُبالَغَةِ فِعله».
اللّهُ نورُ السَّمٰواتِ والأرض... (۳۵): خدا نور آسمانها و زمین است... .

المَعارِج (۷۰): ذیالمعارج: خداوند درجات یعنی پایگاهها (م: معرَج، معرِج) (ل).
مِنَ اللّٰهِ ذِیالمَعارِجِ (۳): از جانب خداوند صاحب درجات [و مراتب] است.

الأعلیٰ (۸۷): برتر، بلندتر، افرشته‌تر (=افراشته‌تر) (فر).
سَبِّحِ اسمَ رَبِّکَ الأعلیٰ (۱): نام پروردگار والای خود را به پاکی بستای.

(۱۸)
خطابهای به پیامبر، نامهای وابسته به حضرت رسول (ص)

در این بخش پایانی نامهایی که نشان عنایت خاص آفریدگار به پیامبر اکرم (ص) است و

به‌صورت وصف یا ذکرِ وابسته‌های به‌حضرت نام سوره شده، نقل می‌شود.

البیّنة (۹۸): حجت پیدا (ل)، پیدایی، پیغامبر خدای (فر).

لَمْ یَکُنِ الَّذینَ کفَروا مِن أهلِ الکِتابِ و المُشرِکینَ مُنفَکّینَ حَتّی تَأتِیَهُمُ البَیِّنة(۱) رسولٌ مِنَ اللّٰهِ یَتلُوا صحُفاً مُطَهَّرَة(۲): کافران اهل کتاب و مشرکان دست بردار نبودند تا دلیلی آشکار برایشان آید: فرستاده‌ای از جانب خدا که [برآنان] صحیفه‌هایی پاک را تلاوت کند.

الکَوثَر (۱۰۸): نیکی بسیار، و جویی است در بهشت (ل، ترجمان القرآن).

الکَوْثَر: هذَا اللَّفظُ مِن صِیَغِ المُبالَغَةِ فِی‌الکَثْرَة، والمُرادُ بِهِ: الخَیرُ البالِغُ النِّهایَة فِی الکَثرَة (المصحَفُ المُیَسَّر، ۸۲۴).

إنّا أعطَیْناکَ الکَوثَر (۱): ما به تو کوثر بخشیده‌ایم (خ).

توضیح: «کوثر یک تفسیر دارد و یک تأویل. تفسیر آن است که کوثر را حوضی شگرف در بهشت می‌دانند که دارای «خیر کثیر» است... و تأویل آن است که برخلاف طعنی که عاصِ بن وائل به‌پیامبر (ص) زده بود و او را اَبتَر (بلا عقِب و بدون نسل) شمرده بود [چون پسر حضرت فوت شده بود] خداوند [خبر داد که] از طریق فرزندش حضرت فاطمه (س) ذریّهٔ بسیاری به او خواهد بخشید. این تأویل کمال تناسب را با صدر و ذیل سوره دارد و مفسّران شیعه از آغاز به آن تصریح کرده‌اند» (خرمشاهی، قرآن کریم، ذیل ۶۰۲).

المزّمّل (۷۳): جامه در خود پیچیده (ل).

یا ایُّها المُزَّمِّل (۱): ای جامه به خویشتن فرو پیچیده.

المدَّثِّر (۷۴): جامه در خود پیچیده (ل).

یا ایّها المُدَّثِّر (۱): ای کشیده ردای شب بر سر.

الشّرح / انشراح (۹۴): گشاده کردن دل (ل)، گشایش (خ).

الم نشرح لک صدرک (۱): آیا برای تو سینه‌ات را نگشاده‌ایم؟

التّحریم (٦٦): ناشایسته گردانیدن (ل).

یا أیُّهَا النَّبِیّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أحلَّ اللّٰهُ لَک تَبتَغی مَرضاتَ أزواجِکَ وَاللّٰهُ غَفورٌ رَحیم(۱): ای پیامبر! چرا برای خشنودی همسرانت آنچه را که خدا برای تو حلال گردانیده حرام می‌کنی؟ خدا[ست که] آمرزندهٔ مهربان است.

توضیح: شأن نزول آیه را که در آن چند قول است در تفسیرها باید دید؛ و فشردهٔ آن در قرآن

کریم، (با ترجمه و توضیحات خرمشاهی) ذیل ۵۶۰ نقل شده.

الحُجُرات (۴۹): سرایچه‌ها (ل).
إنَّ الَّذینَ یُنادُونَکَ مِن وَراءِ الحُجُراتِ أکثرُهُم لا یَعقِلون (۴): کسانی که تو را از پشت اتاقها[ی مسکونی تو] به فریاد می‌خوانند بیشترشان نمی‌فهمند.
آیه در نکوهش یکی از عادتهای زشت مردم آن زمان است.

البَلَد (۹۰): شهر [مکّه] (خ).
لاأُقسِمُ بهذَا البَلَد (۱): سوگند به این شهر.

النَّصر (۱۱۰): یاری کردن (ل).
إذا جاءَ نَصرُ اللّهِ و الفَتح (۱): چون یاری خدا و پیروزی فرا رسد.

الفَتح (۴۸): گشادن (ل، ترجمان القرآن).
إنّا فَتَحنا لَکَ فَتحاً مُبِیناً (۱): ما تو را پیروزی بخشیدیم [چه] پیروزی درخشانی!

یافته‌ها و دریافت‌ها از اسامی سوره‌ها

۱ – **حروف مقطّعهٔ** اوایل سوره‌ها چون سایر اسمها عنوان سوره قرار گرفته، و اهمیتش در کتاب خدا نشان داده شده (گروه ۲). اگرچه این حروف ازمتشابهات است و مراد خدای تعالی از آنها برای ما روشن نیست، اما روشن و قطعی است که کلمات کتاب خدا و آیاتِ باهِرات آن از همین حرفها درست شده، و شاید نام سوره قرار گرفتن آنها اشاره به این حقیقت باشد که قرآن که «معجزهٔ سخن» است و از جنس کلام، از همین حرفهای شناخته شده و در اختیار است با وجود این از آوردن مثلش عاجزید، پس به آن ایمان آورید و بدانید کلام‌اللّه است نه گفتهٔ فردی درس ناخوانده.

۲ – **زمان** پدیده‌ای است که هم در فیزیک و نجوم از آن بحث می‌شود و هم در فلسفه. امّا قرآن که کتاب تربیت و سازندگی انسان است بدون ورود در آن مباحث علمی ـ به روش خاصّ خود ـ با نام بردن و سوگند خوردن به اوقات مختلف شبانه‌روز ـ از سپیده‌دمان تا شب هنگام ـ ما را به اهمیت این روز و شبی که سپری می‌کنیم، و بر روی هم عمر ما را تشکیل می‌دهد توجّه می‌دهد، و با قسم یاد کردن ارزش آنها را بالا می‌برد، و به بهره‌وریِ بهینه از این سرمایهٔ بی‌بدیل فرا می‌خواند (گروه ۳).

۳ – **کرات سماوی** و اجرام آسمانی و آثار جوّی (نامهای گروه ۴) همچون موجودات کوچک و بزرگ زمینی (گروه ۵) همه و همه آفریده‌های خدای یکتاست و نشانی از آن بی‌نشان، و شایستهٔ تفکر

و تدبّر در آثارشان برای پی بردن به قدرت شگرفی که آنها را به وجود آورده، و نماز بردن در پیشگاه حقیقتی که آنها را با نظمی بسیار دقیق به حرکت و تأثیر و تأثُّر در چرخهٔ حیات واداشته است.

۴- **در جهان‌بینی قرآنی** هیچ چیز به‌طور مطلق بی‌ارزش و بیهوده یا زائد نیست. ارزش هر چیز - حتی ریسمان (حبل) - وابسته به شکل بهره گیری ما از آن و به اصطلاح امروز «بهره‌وری» ماست. «قلم» نِیی میان تهی و کاواک است، و «حدید» تکه‌ای فلز سیاه، که هر دو می‌تواند در راه بسط دانش و فرهنگ یا جهد و جهاد و مبارزه با کفر و فساد به کار رود، و مصداق «منافعُ لِلناس» باشد و این همه از آیاتی که دربردارندهٔ این نامهاست به خوبی برمی‌آید(بند ٦).

اما «علق» نه لختهٔ خون معمولیِ بی‌اهمیت، بلکه مرحله‌ای از آفرینش و هستی یافتن انسان در جنین است، و شاید هم مقصود موجود ذره‌بینی شناور در نطفهٔ مرد» (اِسپِرماتوزوئید) باشد، زیرا معنیِ دیگرِ علق «دُودَة» یعنی زالو است، و آن موجود ذره‌بینی هم زالو شکل و همانند زالو شناور در مایع است (یادداشت ۱۸ توضیح بیشتری دارد).

۵- **درگروه ۷** اسم‌هایی عنوان سوره شده که در تشویق به آمادگی برای «جهاد فی‌سبیل اللّه» است، و این تعبیر قرآنی بسیار پرمعنی است، زیرا با تغییر نام «قتال» به «جهاد» و مقیّدکردن آن به «در راه خدا» و نه در راه طاغوت و افزون‌طلبان، مفهوم جنگ و کشتار در منطق قرآن و اسلام غیر از آن می‌شود که در دنیای جنگ‌افروز متداول است. توضیح زیر برای روشنتر شدن مطلب ضروری است:

مطالعهٔ جوامع بشری ثابت می‌کند که «جنگ» با همهٔ قیافهٔ زشت و نفرت‌انگیزی که دارد یک «واقعیت» است، واقعیتی تلخ که از زمان قتل هابیل به دست قابیل [۲۰] تا عصر تمدن فعلی در طول تاریخ ادامه داشته و خواهد داشت، که بیشتر هم شده است. قرآن که دستور نامهٔ زندگی و برای تأمین حیات طیّبه [۲۱] بشری است، با توجّه به این واقعیتِ اجتناب‌ناپذیر به‌مسلمانان هشدار داده که در راه او - و نه توسعه‌طلبی و استثمار - صف در صف چون بنایی پولادین جهد کنند و از کیان اسلام و مسلمین دفاع نمایند، وگرنه کافران و متجاوزان آنان را مغلوب و بلکه محو و نابود می‌کنند. بدین‌گونه این واقعیت تلخ را پذیرفته اما با تغییر نام و هدف و تعلیمات اخلاقی، آن را تلطیف و عادلانه و عاقلانه کرده است، که شرح آن را در جایی دیگر باید گفت.

٦- **دربند ۸** با نام «انسان» وگروههای مختلف آدمی روبه‌رو هستیم و این‌چنین باید باشد، زیرا در قرآن روی سخن همه با انسان است، این شریف‌ترین آفریدهٔ زمین و آسمان، و پدیدهٔ شگفت و شگرف جهان، هم در خلقت و هم در اکتساب درجات فضیلت و درکات رذیلت تا بی‌نهایت.

امّا سوره‌ای هم که نام «انسان» را از نخستین آیه‌اش برگرفته‌اند شایان توجّه بیشتر است، زیرا

شرح ایثار یکی از پرفضیلت‌ترین خانواده‌های انسانی است: اهل بیت پیامبر اکرم یعنی حضرت علی و فاطمه و حسَنَین - علیهم‌السلام - که در طول تاریخ اُسوهٔ حسنه در کمالات انسانی بوده‌اند، و برای شرح ایثارشان:

یک دهن خواهم به پهنای فلک تا بگویم وصف آن رشک مَلَک

نکتهٔ گفتنی دربارهٔ انسان این که برخلاف سایر مکاتب، در تقسیم‌بندی قرآن آدمیزادگان - مردان یا زنان - از نظر نژاد، رنگ پوست، نوع جنس یا ثروت و قدرت طبقه‌بندی نمی‌شوند، بلکه ملاک، عقیده و ایمان و اوصاف اخلاقی است. بر این مبنا سوره‌های «مؤمنون» و «کافرون» و «منافقون» نام‌گذاری شده است. همچنین «شعراء» که هنرمندان و زبان‌گویای هرقومند، اسم سوره‌ای را به خود اختصاص داده‌اند، و توصیف رفتار و حالاتشان در آن آمده است: شاعران با ایمان از کافران یاوه‌سرا جداگشته، مدح شده‌اند. این استثنا می‌فهماند که در اسلام شعر و بلکه هر هنری که در راه نشر فضایل اخلاقی باشد و صلاح و اصلاح را ترویج کند پسندیده و مورد قبول است. پیامبر اکرم اسلام نیز چنین شعرایی را تشویق می‌کرد[۲۲].

۷- بند ۹ شامل اسم اقوام، قبایل و اماکن گوناگون می‌باشد، که همه برای عبرت و پندگیری نام چند سوره شده، تا در پروندهٔ تاریخ بشر بایگانی شود، و سرگذشت و سرانجامشان در حافظهٔ اعصار بعد بماند، و وسیله‌ای برای آگاهی و اجتناب از فساد اجتماعی باشد.

۸- از روشهای تعلیم و تربیت قرآنی پی‌گیری داستانهای پیشینیان و بازگفتن آن برای آیندگان است، تا نامشان جاودانه گردد و جهد و جهادشان برای هدایت انسانها فراموش نشود. بند ۱۰ شامل اسامی سوره‌هایی است که به نام انبیای بزرگ نام‌گذاری شده و قسمت‌هایی آموزنده از زندگی‌شان در آیاتی چند مطرح شده است، تا کوشش صادقانه و خدایی آنان و رنج‌هایی که در این راه تحمل کردند، سختی و محنت را برای مؤمنان جهادگر قابل پذیرش کند، و سیرهٔ آن بزرگ مردان تاریخ را ادامه دهند.

۹- حکمت عملی یا اخلاق اجتماعی در قرآن مجید اهمیت وافری دارد، و در بسیاری از آیات مطرح شده است. درحالی‌که بسیاری از مسائل مربوط به عبادتهای مهم - چون نماز و روزه - ذکر نشده، نکاتی باریک از زندگی اجتماعی یادآوری گشته و نام سوره‌ای قرار گرفته تا در خاطرها بماند مانند: تشویق به مشورت و رایزنی در اموری که حکم شرعی نیامده، نکوهشِ بدگویی خاصّه در غیاب کسی، ترشرویی مخصوصاً با مستمندان، و مهمتر این که از صفات بی‌اعتقاد به دین و ایمان منع از «ماعون» شمرده شده، و به دیگر سخن نپرداختن زکات مال یا برنیاوردن نیازهای مادی مردم مانند وام ندادن لوازم خانه به همسایه، یا کوشش نکردن در برآوردن حاجت حاجتمندان از اوصاف کسی که

دین و روز جزا را باور ندارد شمرده شده است. همین‌طور خطاب عتاب‌آمیز به «کم‌فروشان» شده، که مگر اعتقاد ندارند که برای هنگامه‌ای بزرگ و دشوار برانگیخته خواهند شد و از آنان بازخواست می‌شود.

۱۰- در همین راستاست نام سوره‌هایی‌که احکام عبادی - اجتماعی را برخود دارد (گروه ۱۲) مانند غنیمت‌های جنگی، رها کردن همسر در صورت ناچاری و طبق شرایطش، حج و نماز جمعه که دو عبادت جمعی و اجتماعی است.

در برابر این اعمال که نمایش ظاهری زیادتری دارد و شکوه اسلام را نمایان می‌سازد، عبادت‌هایی است که بُعد معنوی و روحی آنها بیشتر است و گاه نمود بیرونی ندارد، اما در بارگاه حقیقت اصل و هدف و غایت عبادت است مانند: خضوع و خشوع به پیشگاه حق تعالی یا سجده، و بازگشت از بدی و بدان به نیکی و نیکوکاران یعنی توبه، و اخلاص که جانمایهٔ همهٔ پرستش‌ها و ستایش‌هاست و روح عبادات، و درحالی که نمایش بیرونی ندارد بدون آن دیگر اعمال پذیرفته نمی‌شود و به قول حافظ:

فردا که بارگاه حقیقت شود پدید شرمنده رهروی که عمل برمجاز کرد

۱۱- هرچند ما چون اشاعره قانون علیّت را نفی نمی‌کنیم یا سست نمی‌شمریم و به قطعِ اسباب در عالم اسباب معتقد نیستیم، ولی قدرت و سیطرهٔ آفریدگار را بسی برتر از حکومت این قانونها در جهان مادی می‌دانیم. به بیان دیگر آفریننده را محکوم آفریدهٔ خودش نمی‌دانیم، بلکه حاکم و قاهر بر همهٔ علل و مسبِّبات می‌دانیم، و بدین‌گونه وقوع خوارق عادات و معجزات را نه تنها ممکن بلکه حتمی و قطعی می‌شمریم، و ساده‌اندیشی می‌دانیم اگر کسی وقوع حوادث غیرطبیعی را غیرممکن شمرد، زیرا تجارب دانشمندان جدید نیز ادراکات فراحسی را - که آگاهی و اطلاع از چیزی بدون دخالت حواس است - تأیید می‌کند و با آزمونهای علمی دربارهٔ آنها پژوهش می‌نمایند[۲۳].

قرآن کریم در بسیاری از آیات، معجزات انبیا را - که بروز قدرت نامحدود الهی است - برشمرده، درحدی که جای تردید و توجیه برای منکری نمی‌گذارد، و با تسمیهٔ چند سوره به‌چنین رویدادهایی آن یادگارهای اسلاف را برای اخلاف جاودانه گردانده است (گروه ۱۳).

۱۲- یکی از معجزات بلکه بزرگ‌ترین آنها همین قرآن مجید است، که در پیشگاهش زانوی تعلّم بر زمین زده‌ایم. کتابی‌که نامهٔ هدایت است وجدا کنندهٔ حق از باطل با شیواترین بیان و شیرین‌ترین زبان، که از آغاز نزول - در شبی فرخنده و باقدر - الهی بودنش را اعلام کرده (بند ۱۴)، و از ناتوانی انس و جن از آوردن سوره‌ای همانندش خبر داده، و تاکنون که پانزده سَده از آن شب روشنگر دلها

می‌گذرد، در عرصهٔ تحدّی و مبارزطلبی همچون عصر نزولش بی‌مماثل و بی‌مشابه برجا مانده و سرافرازتر به حق و حقیقت فرا می‌خواند.

۱۳- **در اصول اعتقادی** قرآن حیات این جهانی «دنیا»ست یعنی نزدیکتر به زیست[۲۴]، که حیات «آخرت» را در پی دارد. جایی بل جهانی که پایان کار و کردار و گفتار است و شروع ثمره چینی از کِشتهٔ گذشته در مزرعهٔ دنیا. اما آن جهانِ تمام ناشدنی احوال و اهوالی دارد که شنیدن و دانستن آنها آموزنده است و سازنده. آموزش دهندهٔ فکر و روان و سازندهٔ رفتار انسان با همنوعان. بنابراین قرآن که «ذکر»[۲۵] است و مذکِّر، برای آگاهی و آمادگی انسانها، آن رویدادها و حالات را یاد می‌کند، که بعضی از آن ویژگی‌ها نام سوره قرارگرفته و برجسته و چشمگیر شده است و در اسامی گروه ۱۵ آمده است.

۱۴- **موجودات الهی** به آفریده‌های مشهود و محسوس منحصر نمی‌شود، و قرآن افقی گسترده‌تر و مخلوقاتی دیگر به ما ارائه می‌دهد. از موجودات پوشیدهٔ نادیدنی (جن) خبر می‌دهد، و از فرشتگان که رسولان اویند با اوصافی که حاکی از کار و مأموریتشان می‌باشد. اینان آفریده‌های روحانی‌اند که به تسبیح و تقدیس آفریدگار مشغولند، و اصولاً حیاتشان به این ستایش وابسته است همچون تنفس برای انسان، بعضی هم مدبّر امور و کارگزار عالَمند و واسطهٔ بین عالم الٰهی با عالم انسانی.

۱۵- **در جهان‌بینی** قرآنی خدا محور است و همه‌چیز از او و به سوی او و برای تقرب به او. او جان جهان و هم مُبدع و مبدأ و منتهای جهان است. واقعیتی متعالی است و برتر از خیال و قیاس و تشبیه و تعقّل. ذاتش وصف ناشدنی و غیبُ‌الغیوب است و صفاتش راه شناخت او. چند صفت او نام سوره‌ها شده و قابل توجّه و تأمّل گشته (گروه ۱۷). بعضی از این صفات رحمت فراگیر و نامحدود الهی را می‌رساند یا خطاپوشی و آمرزندگی‌اش را، و برخی سلطنت و قدرت و علوّ مرتبت او را یادآور می‌شود، باشد که انسانها به معرفتی شایسته از او دست یابند.

گویی برای تقریب به ذهن این موجود خاکی از آن ذات مجرّد صِرف، چاره‌ای جز تمثیل نیست. از این‌جاست که سوره‌ای به نام «نور» اسم‌گذاری شده برگزیده از آیهٔ نور. ما نیز برای توضیح راهی بهتر ازنقل یک بند از دعای جوشن کبیر -که صفات الهی را برمی‌شمرد- نداریم:

«یا نورَالنّور، یا منوِّرالنّور، یا خالقَ النّور، یا مدبِّرَالنّور، یا مقَرِّرَالنُّور، یا نورَ کلِّ نور، یا نوراً قبلَ کلِّ نور، یا نوراً بعدَ کلِّ نور، یا نوراً فوقَ کلِّ نور، یا نوراً لیسَ کَمِثلِه نور»[۲۶]. پس نورهای ظاهری و معنوی (چون قرآن یا ایمان) همه از نور او مایه و مدد می‌گیرد ولی مانند او هم نیست[۲۷].

۱۶- **علاوه بر خطابهای عمومی**، قرآن کریم خطابهای خصوصی به پیامبر اکرم (ص) دارد که

نشان لطف خاص و عنایت مخصوص خداوندِ قرآن به رساننده آن است. این خطابها در پایه و مایه‌ای از اهمیت بوده که از آیات چند سوره برگزیده شده و اسم آن گشته (گروه ۱۸)، مانند «البیّنه» که از آن حضرت به حجت آشکار و دلیل روشن تعبیر شده، و انصاف این است که رفتار و سیرهٔ نبوی خود دلیل حقانیّت حضرت است. امّا خطاب «ای جامه به خود پیچیده برخیز و بترسان» ابلاغ مأموریت بس مهمی است که پیامبر خاتم یافته و باید انجام دهد. این آیه امری بود که سبب حرکت و بعثت شد. قیامی بود که نه تنها در بین عرب بلکه در تاریخ بشریت، انقلاب فکری، عقیدتی و فرهنگی به وجود آورد که هنوز هم ادامه دارد و بلکه رو به‌گسترش است. بدین صورت وعدهٔ یاری (نصر) و پیروزی (فتح) که قرآن به‌وی داده بود تحقق یافت.

پایان سخن: در این نگاه‌ کلی و جُستار ادبی می‌یابیم که نام سوره‌ها همه سنجیده و حساب شده برگزیده شده، و از گوناگونی و جامعیت خاصّی برخوردار است، به‌طوری که نه تنها به ابعاد مادی و معنوی و فردی و اجتماعی حیات انسان نظر دارد، بلکه کلّ جهان از مُلک تا مَلکوت را دربرمی‌گیرد، و آنچه در ایجاد بینش توحیدی و انسان‌سازی مؤثّر است به‌ما می‌آموزد. به بیان دیگر این نامها که برگرفته و برگزیده از متن سوره‌هاست نمایه‌ای زیباست که خلاصه و فشردهٔ کتاب خدا را نشان می‌دهد، درحالی که مجموعهٔ هماهنگی است که افق نامحدودی از غیب و شهود و آن جهان و این جهان را در برابر دیدگان ما قرار می‌دهد، و معرفتی شایسته براساس یکتاپرستی و توحید به‌ما می‌بخشد.

یادداشتها

۱ - رک: دکتر محمود رامیار، **تاریخ قرآن**، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۵۷۷؛ الدکتور داود العطّار، **موجَزُ علوم القرآن**، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، الطبعة الثالثه، ۱۳۹۹ هـ.ق، ص ۱۷۲.

توضیح این که از سوره‌های قرآن تنها سورهٔ «التوبة» (۹) با «بسم‌اللّه‌الرّحمن الرحیم» آغاز نمی‌شود، که توجیه آن در مأخذ اخیر آمده.

۲ - علاوه بر دو مأخذ پیش گفته، در باب بحثهای مختلف راجع به سوره‌های قرآن و نام‌گذاری آن، رک: دکتر سیدمحمد باقر حجتی، **پژوهشی در تاریخ قرآن**، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۶۸، صص ۸۳-۱۰۹.

۳ - سورةُ البقَره، آخر آیه ۳۰: قالَ إنّی أعلمُ مالا تَعلَمون.

۴ - همان، آیه ۳۱: وَ علَّمَ آدَمَ الأسماءَ کُلَّها... .

۵ - جلال‌الدین عبدالرحمٰن سیوطی، **ترجمهٔ الإتقان فی علومِ القُرآن**، به‌قلم سیدمهدی حائری قزوینی، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳٦۳، صص ۱۹٦-۱۹۷.

٦ - آیت‌اللّه محمدهادی معرفت، **تاریخ قرآن**، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، تهران، ۱۳۷۵، صص ۷۸-۷۹.

۷ - جلال‌الدین سیوطی، همان، ص ۱۹٦.

۸ - علاّمه سیدمحمد حسین طباطبایی، **قرآن در اسلام**، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۵۰ ش، صص ۱۱۲-۱۱۳.

۹ - همان، ص ۱۳۰.

۱۰ - الدکتور داود العطار، همان، ص ۱۵۸.

۱۱ - در این‌باره که شواهدی از اخبار و سیرهٔ نَبوی می‌رساند که سوره‌ها و نام آنها در زمان رسول مکرّم (ص) معیّن بوده و نام برده شده، علاوه بر منابعی که ذکر شد رک: استاد سیدعلی کمالی دزفولی، **شناخت قرآن**، انتشارات اُسوه، ۱۳۷۴ هـ.ش؛ دراین کتاب می‌خوانیم: «در اخبار امامیه و همچنین عامّه در باب فضائلِ التران روایاتی درحدّ استفاضه هست و آنها دلالت دارند که سوره‌ها در زمان پیغمبر اکرم از آیات معیّن ترتیب یافته و نام‌گذاری شده‌اند»، ص ۱۰۳.

۱۲ - آیت‌اللّه معرفت، همان، ص ۷۷.

۱۳ - دکتر حجتی، همان، ص ۹۸؛ دکتر رامیار، همان، ص ۵۸۱.

۱۴ - توضیح این‌که نام سورهٔ نخست به مناسبت این که در ابتدای کتاب خدا آمده به آن داده شده: فاتحة الکتاب، سورة الفاتحه، و آیه‌ای که در بردارندهٔ نام آن باشد در سوره نیست. سوره‌های انبیاء و اخلاص هم این‌چنین است، یعنی نام آنها ضمن آیه‌ای از سوره نیامده، بدین جهت ذیل نام آنها آیه‌ای نقل نشد.

۱۵ - دربارهٔ وجه تسمیهٔ اسامی مذکور، رک: آیت‌اللّه معرفت، همان، ص ۷۹؛ ابوعلی فضل‌بن الحسن الطبرسی، **مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن**، دارالمعرفة، بیروت، انتشارات ناصرخسرو (افست)، ۱۳٦۵، ۱/۸۷.

۱٦ - ترجمهٔ آیات معمولاً از: محمدمهدی فولادوند، **قرآن مجید**، تحقیق و نشر دارالقرآن الکریم، ۱۳۷٦ می‌باشد. در مواردی نیز از: ترجمه و توضیحات بهاءالدین خُرمشاهی، **قرآن کریم**، انتشارات نیلوفر - انتشارات جامی، ۱۳۷۴ بهره جسته‌ایم که با علامت اختصاری «خ» نشان داده شده است. همین جا باید از زحمات نویسنده و مترجم استاد آن در اطلاعات متقن و ممتّع که ذیل آیات هر صفحه از قرآن کریم گرد آورده‌اند قدردانی نمایم.

۱۷ - برای ترجمهٔ اسامی سوره‌ها از این منابع استفاده شده است: **لِسانُ التنزیل** (مؤلّف ناشناخته)، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦۲، با علامت اختصاری «ل».

میرسید شریف جرجانی، **ترجمان القرآن**، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، مرداد ۱۳۳۳.

فرهنگ‌نامهٔ قرآنی، برابرهای فارسی قرآن بر اساس ۱۴۲ نسخهٔ خطی کهن، با نظارت دکتر محمدجعفر یاحقی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۵ ج، سال ۱۳۷۲-۱۳۷٦، با علامت اختصاری «فر».

المُصحفُ المیَسّر، عبدالجلیل عیسیٰ، دارالفکر، ۱۳۹۹ هـ.ق (با مقدمه و توضیحات لغوی و تفسیری مختصر در حاشیهٔ صفحات مصحف).

۱۸ - آویزک معادلی است از آقای فولادوند - که ترجمه آیات از ایشان است - برای «علق». این برابرنهادهٔ زیبا ظاهراً با عنایت به معنی دیگر «علق» که در قاموسها آمده می‌باشد و آن «دودَة» یعنی زالو است. می‌توان این زالو (دودة) را که شباهت ظاهری با «اسپرماتوزوئید» دارد، همان موجود ذره‌بینی شناور در نطفهٔ مرد دانست، و آیه را اشاره به آفرینش انسان از آن موجود بسیار ریز میکروسکپی شمرد. مقصود بیان این نکته است که قرآن مجید برای ارائه قدرت آفریدگار واژه‌ای را انتخاب کرده که هم برای مردم آن زمان معنی قابل قبولی داشته (لختهٔ خون) و هم امروز برای ما مفهوم دقیق‌تری را می‌رساند. بنابراین گزینش نام سوره‌ها دقیق و حساب شده بوده، و حتی به نظر حقیر از میان چند نام مناسب نامی گزیده می‌شده که الهام‌بخش نکته‌ای آموزنده باشد.

۱۹ - توضیح دربارهٔ واژهٔ «جِنّ»: الف - «جِن [از] موجودات نامریی است که در قرآن مجید به وجود آنها تصریح شده است. به فارسی «پری» نامیده می‌شود. جمع آن جِنان [به کسر اوّل] است و نوع آن جِنَّه. این که در عرف فارسی «اَجِنَّه» جمع جِن شمرده می‌شود از نظر لغوی درست نیست، زیرا اَجِنَّه چنان که در قرآن مجید هم به کار رفته است (نجم / ۳۲) جمع جنین است... به جن به خاطر پنهان و پوشیده بودنش جِنّ گفته می‌شود (خلاصه و گزیده از: بهاءالدین خرمشاهی، **قرآن کریم**، ذیل ۵۷۲)؛ نیز رک: **المفردات**: جنّ.

ب - با آن که پذیرش موجودی واقعی امّا پنهان و نادیدنی مخالف عقل و علم نیست، و دانشهای تجربی نیز وجود آنها را تأیید می‌کند، متأسفانه تصویر و تصور خیالیِ عوام موجب شده عموماً از جنّ تصویری نادرست و خرافی داشته باشیم، همچون غول در داستانها؛ و شگفت‌آور آن که در **فرهنگ فارسی** در معنی جنّ نوشته: «موجودی مَتوهَّم و غیرمرئی، پَری» که «متوهَّم» خطاست و جنّ وهمی یا خیالی نمی‌باشد، و تصریح قرآن به آن برای هر مسلمان کافی است، و دلیلی هم بر عدمش نیست.

۲۰ - برای آگاهی یافتن از علت این قتل، رک: سورةُ المائده، آیهٔ ۲۷-۳۱، و شرح آن در تفسیرها، و از جمله: حسین‌بن علی الخُزاعی النیشابوری، **رَوضُ الجِنان و رَوحُ الجَنان فی تفسیر القرآن** (معروف به **تفسیر ابوالفتوح رازی**)، به‌کوشش دکتر محمد جعفر یاحقی - دکتر محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، بهار ۱۳۷۴، ۶/۳۳۶-۳۴۵.

۲۱ - قرآن مجید به صراحت زندگی خوش و سعادتمندانه را این چنین برای ما توصیف می‌کند و شرطش را ذکر می‌نماید: مَن عمِلَ صٰالِحاً مِن ذَكَرٍ أوْ أُنثىٰ و هوَ مؤمِنٌ فَلَنُحيِيَنَّهُ حَيٰوةً طَيِّبَةً و لَنَجزِيَنَّهُم أجرَهُم بأحْسَنِ مٰاكانُوا يَعمَلون (النحل، ۹۷): هرکس - از مرد یا زن - کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی [خوش]پاکیزه‌ای، حیات [حقیقی] بخشیم، و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند پاداش خواهیم داد.

۲۲ - از پیامبر اکرم (ص) سؤال شد دربارهٔ شعر چه می‌فرمایی؟ پاسخ داد: مؤمن مجاهدی است که با شمشیر و زبانش در راه خدا جهاد می‌کند. سوگند به آن که جان من در دست اوست که شعر شما چون تیری است که به‌سوی کافران پرتاب می‌شود (**مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن**، ۷/۳۲۶؛ عبدالحسین امینی، **الغدیر**: دارالکتب الاسلامیه، مطبعة الحیدری بطهران، الطبعة الثانیه، ۲/۷).

۲۳ - در این باب کتاب و مقاله از قدیم و جدید فراوان است. از آن همه این نوشتهٔ پرمایه و مستدل معرفی می‌شود: بهاءالدین خرمشاهی، «کرامات و خوارق عادت»، **سیر بی‌سلوک**، انتشارات معین، ۱۳۷۰، صص ۱۸۷-۲۱۸.

۲۴- ریشهٔ کلمهٔ «دنیا» نیز این معنی را می‌رساند: دنا یَدنو دُنُوّاً و دَناوَةً (واویّ): قرب فهو دان (سعید الخوری الشرتونی اللبنانی، **أقربُ الموارد فی فصح العرَبیّة و الشّوارد**، ۲ ج، چاپ افست رشدیه).

۲۵- یکی از نامهای قرآن که در آیاتی چند آمده «ذکر» است مانند: و هٰذا ذِکرٌ مبارَکٌ أنزَلناه أفَأنتم لَهُ مُنکرون (الأنبیاء، ۵۰)؛ إنّا نحنُ نزَّلنَا الذِّکرَ و انّا لَه لحافظون (الحِجر، ۹).

۲۶- شیخ عباس قمی، **مفاتیح الجنان**، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض، چاپ دوم، ۱۳۷۲، ص ۱۵۳.

۲۷- برای ملاحظهٔ تفسیر آیهٔ «نون»، رک: العلاّمه محمد حسین الطباطبایی، **المیزان فی تفسیر القرآن**، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، المجلّد الخامس عشر، صص ۱۲۲-۱۲۳.

مهدی مشکوة‌الدینی

ساخت سازه‌ای و مقوله‌ای جمله با توجه به زبان فارسی[1]

چکیده

داده‌های زبان فارسی، همانند زبانهای دیگر، نشان می‌دهد که جمله‌ها دارای ساخت سازه‌ای، مقوله‌ای و سلسله مراتبی هستند. به این معنی که جمله از پیوند مناسب و نظام‌مند گروهها و گروهها نیز به‌نوبهٔ خود از پیوند واژه‌ها پدید می‌آیند. پیوند گروهها در جمله نظام سلسله مراتبی خاصی را داراست که ساخت جمله‌های زبان را مشخص می‌سازد. به علاوه، واژه‌ها و نیز گروهها به‌مقوله‌های دستوری خاص و محدودی تعلق دارند. شواهد شم‌زبانی و نیز شواهد ساختواژی، معنایی، واجی و نیز نحوی واقعیت وجود واژه و همچنین گروه و نیز مقوله‌های دستوری آنها را به اثبات می‌رسانند. ساخت سازه‌ای، مقوله‌ای و سلسله مراتبی جمله عمده‌ترین ویژگی است که ماهیت متمایز زبان انسان را مشخص می‌سازد. در این مقاله، به‌ویژه با توجّه به‌نمونه‌های زبان فارسی، کوشش می‌شود تا واقعیت واژه و گروه و نیز مقوله‌های دستوری و سرانجام ساخت سازه‌ای مقوله‌ای جمله آشکار شود.

۱ - ساخت سازه‌ای جمله

در توصیفهای دستوری بر پایهٔ نظریه‌های زبان‌شناسی، ساخت سازه‌ای[2] یعنی چگونگی پدید آمدن جمله از راه پیوند واژه‌ها و گروهها به شیوهٔ خاص هر زبان، و بر پایهٔ مشخصه‌های نحوی[3] واژه‌ها که به‌طور مستقیم قابل مشاهده است به عنوان حقیقت آشکار و محسوس زبان مورد توجّه

---

۱ - این مقاله برپایهٔ بخشی از مطالعات و پژوهشهایی که نگارنده در اجرای طرح پژوهشی ملّی با عنوان «بررسی و تدوین دانش زبان فارسی و مهارتهای آن» در سالهای ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸ به انجام رسانده، تدوین شده است.

2. Constituent structure

3. Syntactic features

قرار گرفته و تلاش شده تا به‌طور دقیق توصیف گردد (نگاه کنید به: بلومفیلد، ۱۹۳۵، صص ۲۰۶-۱۷۱؛ هاکت، ۱۹۵۸، صص ۲۰۸-۱۴۷؛ هریس، ۱۹۵۱؛ چامسکی، ۱۹۶۵، ۱۹۸۱، ۱۹۸۶، و ۱۹۹۵؛ ردفورد ۱۹۸۸، صص ۱۰۴-۵۰). همچنین، تعلق واژه‌ها و گروهها به عنوان واحدهای نحوی، به دسته‌های محدود و مشخص دستوری، به عنوان مقوله‌های واژگانی [1] و مقوله‌های گروهی [2] واقعیت نحوی آشکار دیگری است که ساختهای نحوی و جمله‌ها بر پایهٔ آن پدید می‌آیند. به این ترتیب، ساخت سازه‌ای و مقوله‌های دستوری [3] دو واقعیت نحوی عمده‌ای هستند که تنها بر پایهٔ آنها و نیز با توجّه به مشخصه‌های نحوی و معنایی واژه‌ها، چگونگی تولید و نیز توصیف جمله‌های زبان ممکن می‌شود. با این حال، برای مشخص نمودن دو ویژگی نحوی ساخت سازه‌ای و مقوله‌های دستوری شواهد گوناگونی را می‌توان ارائه کرد.

از جمله شم زبانی [4] سخنگویان بومی شاهد عمده‌ای بر وجود واژه‌ها و گروههای نحوی و نیز مقوله‌های دستوری و همچنین چگونگی پیوند آنها در جمله به شمار می‌رود. سخنگویان بومی زبان به‌طور ناآگاه به خوبی می‌دانند که در هر جمله کدام واژه‌ها باهم گروه تشکیل می‌دهند، به این معنی که آنان هرچند ناآگاه، تشخیص می‌دهند که درهر جمله، واژه‌ها به‌طور نامشخص با یکدیگر پیوند نمی‌یابند، بلکه برعکس پیوند آنها برپایهٔ روابط ساختی [5] خاصی صورت می‌پذیرد. مثلاً، در جملهٔ نمونهٔ (۱)،

(۱) آن معلم کتاب بسیار سودمندی به این دانشجو داد

هر سخنگوی فارسی زبان می‌داند که «آن» با «معلم» گروه «آن معلم»، «بسیار» و «سودمند» گروه «بسیار سودمند»، «کتاب» با «بسیار سودمند» گروه «کتاب بسیار سودمند»، «این» با «دانشجو» گروه «این دانشجو» و «به» با «این دانشجو» گروه «به این دانشجو»، و سرانجام گروههای «کتاب بسیار سودمندی» و «به این دانشجو» به همراه فعل «دادن» گروه فعلی «کتاب سودمندی به این دانشجو داد» را پدید می‌آورند.

به‌علاوه، هر سخنگوی فارسی زبان تشخیص می‌دهد که واژه‌های «دانشجو»، «معلم»، «کتاب» و جز اینها از یک نوع هستند و در یک دسته قرار می‌گیرند. همچنین، «سودمند»، «جالب»، «تازه» و جز اینها نیز در یک دستهٔ دیگر جای می‌گیرند. به همین ترتیب، «بسیار»، «خیلی»، «نسبةً» و جز اینها

1. word categories
2. Phrasal categories
3. grammatical categories
4. intuition
5. strucral relations

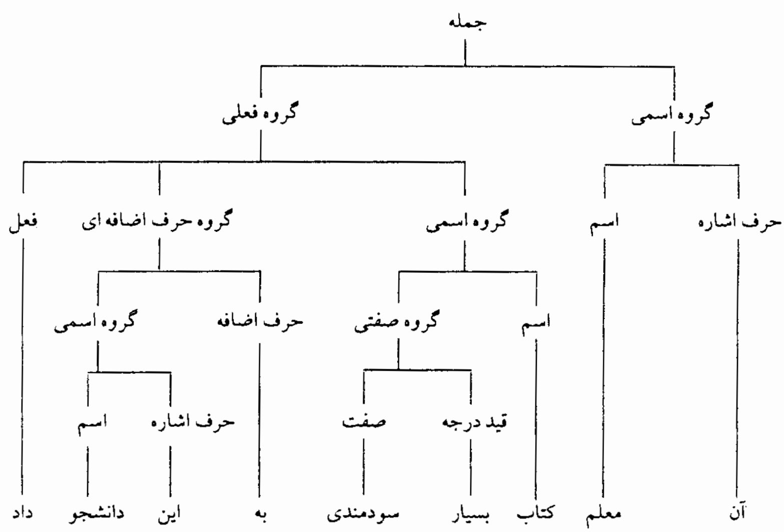
در دسته‌ای دیگر، «این» و «آن» در یک دسته، و «دادن»، «گرفتن»، «آموختن» و جز اینها نیز در یک دستهٔ دیگر قرار می‌گیرند.

بر پایهٔ ملاحظات بالا، روشن است که سخنگویان بومی زبان دوگونه دانش ناآگاه دربارهٔ واحدها و ساختهای نحوی زبان خود دارا هستند:

(الف) دانش بر این که چگونه ساختهای نحوی از راه پیوند واژه‌ها پدید می‌آیند.

(ب) دانش بر این که مجموعه‌های خاصی از واژه‌ها و نیز مجموعه‌های خاصی از گروهها از نوع یکسانی هستند و در دسته‌ها یا مقوله‌های دستوری خاص قرار می‌گیرند. تحلیلهای ساختی و مقوله‌ای یاد شده در بالا را به شکل نمودار درختی[1] یا سازه‌نمای[2] (۲) می‌توان نمایش داد:

ساخت سازه‌ای و مقوله‌ای جمله



نمودار (۲)

نمودار (۲) ساخت سازه‌ای مقوله‌ای[3] جملهٔ (۱) را به خوبی نشان می‌دهد. به نمودار نمونهٔ (۱) سازه‌نما[4] گفته می‌شود. در نمودار (۲)، هرگره[5] با توجّه به سلسله مراتب[6] آن، یک سازهٔ گروهی و یا واژه را نمایش می‌دهد. پایین‌ترین گره‌ها یا گره‌های پایانی واژه‌ها را نشان می‌دهند. به‌علاوه،

1. tree diagram
2. Phrase-marker
3. categorial constituent structure
4. Phrase-marker
5. node
6. hierarchy

نمودار (۲) گروهها و واژه‌ها را به عنوان واحدها یا سازه‌های جمله، با تعیین مقوله‌های دستوری آنها ونمایش آن و همچنین چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر به‌طور سلسله مراتبی درساخت جمله، مشخص می‌سازد. بنابراین، نمودار (۲) شم زبانی سخنگویان بومی زبان دربارهٔ چگونگی پیوند واژه‌ها در گروهها و نیز تولید جمله از راه پیوند گروهها با یکدیگر و همچنین مقوله‌های واژگانی و مقوله‌های گروهی و نیز سلسله مراتب ارتباط آنها در ساخت جمله را نمایش می‌دهد. به این معنی که نمودار (۲) برابر با شم زبانی سخنگویان، نشان می‌دهد که واژه‌ها به مقوله‌های دستوری محدود و مشخص اسم، صفت، فعل، حرف اضافه، قید، حرف اشاره، و جز اینها تعلق دارند. همچنین، همانند واژه‌ها، گروهها نیز به مقوله‌های چندگانهٔ معیّن تعلق دارند. مثلاً، سخنگویان زبان تشخیص می‌دهند که گروههای نحوی «آن معلم»، «این دانشجو»، «کتاب بسیار جالبی» و جز اینها از یک نوع هستند، و در همهٔ آنها سازهٔ اصلی[1] یا هسته[2] اسم است. بر همین پایه، گروههای نمونهٔ یاد شده وضعیت مقوله‌ای[3] گروه اسمی[4] را دارا هستند. همچنین، گروههای نمونهٔ «بسیار جالب»، «بسیار خوب»، «نسبةً مفید» و جز اینها دارای هستهٔ صفت هستند، و بر همین پایه وضعیت مقوله‌ای گروه صفتی[5] را دارند. به همین ترتیب، گروههایی مانند نمونه‌های «به این دانشجو»، «برای دوستش»، «از کتابخانه» و جز اینها هستهٔ حرف اضافه دارند، و بر همین پایه، وضعیت مقوله‌ای گروه حرف اضافه‌ای[6] را دارا هستند. همچنین، گروههای نمونهٔ «کتاب بسیار سودمندی به این دانشجو داد»، «مقالهٔ جالبی نوشت»، «با مهمانان بسیار مؤدبانه صحبت کرد» و جز اینها از یک مقوله هستند و هستهٔ آنها فعل است. بنابراین، گروههای نمونهٔ یاد شده به عنوان گروه فعلی[7] مشخص می‌شوند. به همین ترتیب، گروههای نمونهٔ «بسیار مؤدبانه»، «بسیار شتابان»، «خیلی ماهرانه» و جز اینها دارای هستهٔ قید هستند، و به همین سبب گروه قیدی نامیده می‌شوند. بالاخره، صورتهای نمونهٔ «آن معلم کتاب بسیار جالبی به‌این دانشجو داد»، «این دانشجو مقالهٔ جالبی نوشت»، «او با مهمانان بسیار مؤدبانه صحبت کرد» و جز اینها بزرگترین سازهٔ نحوی هستند که به‌طور سنتی به آن بند[8] یا جمله[9] گفته می‌شود. بنابراین، نمودار نمونهٔ (۲) نشان می‌دهد که چگونه جملهٔ (۱) از گروهها و نیز گروهها از واژه‌ها تشکیل می‌شوند.

---

1. key constituent
2. head
3. categorial status
4. Noun phrase
5. Adjectival phrase
6. Prepositional phrase
7. Verb phrase
8. clause
9. sentence

به ترتیب یاد شده در بالا، نمودار (۲) ساخت نحوی رویی[1] یا محسوس جملهٔ (۱) را نمایش می‌دهد.

نمایش ساخت نحوی جمله به صورت نمودار سازه‌ای یا سازه‌نما تنها یکی از چند روش نمایش تحلیل نحوی است. نمایش تحلیل سازه در قلاب[2] نیز روش دیگری است که در آن هر سازهٔ گروهی و یا واژگانی با مشخص کردن مقولهٔ نحوی آن در قلابی جای می‌گیرد و به این ترتیب، سازه‌ها در قلابهای مرتبط به هم به‌طور سلسله مراتبی نمای نحوی جمله را نشان می‌دهند. نمای سازه در قلاب جملهٔ نمونهٔ (۱) در نمودار (۳) نشان داده شده است:

(۳) [جمله [گروه اسمی [حرف اشاره آن] [اسم معلم]] [گروه فعلی [گروه اسمی [[اسم کتاب] [گروه صفتی [[قید درجه بسیار] [صفت سودمندی]]] [گروه حرف اضافه‌ای [حرف اضافه به] [گروه اسمی [حرف اشاره این] [اسم دانشجو]]] [فعل داد]گروه فعلی]].

یادآوری این نکته لازم است که هر دو روش تحلیل نمودار سازه‌ای درختی و سازه در قلاب منطقاً ارزش یکسانی دارند، و از لحاظ اهمیت نظری، هیچ یک بر دیگری برتری ندارد. بنابراین، انتخاب هر روش تنها بر پایهٔ راحتی نمایش است.

بر پایهٔ ملاحظات یاد شده در بالا، می‌توان چنین فرض کرد که جمله‌های زبان ساخت سازه‌ای مقوله‌ای و سلسله مراتبی[3] دارند، که در آن هر سازهٔ واژه و یا سازهٔ گروه به مقولهٔ نحوی خاصی تعلق دارد، و به‌طور مرتبط با هم و نیز سلسله مراتبی در درون ساخت جمله نظم می‌یابند. به بیان دیگر، جمله‌ها از مجموعه‌هایی از سازه‌های واژه و گروه تشکیل می‌شوند که هریک به مقولهٔ نحوی خاصی تعلق دارد و به‌طور سلسله مراتبی و با نظمی مشخص در ساخت جمله با سازه‌های دیگر مرتبط است. بنابراین، در نگرش تحلیل سازه‌ای[4] فرض اصلی این است که جمله‌های زبان ساخت سازه‌ای مقوله‌ای دارند که به‌طور سلسله مراتبی و با نظم خاص از راه پیوند گروهها و واژه‌ها پدید می‌آیند و هر سازهٔ واژه و یا گروه به مقولهٔ نحوی خاصی تعلق دارد.

البته، چنان که پیش‌تر گفته شد، فرض یاد شده در بالا تنها بر پایهٔ شم زبانی سخنگویان بومی دربارهٔ ساخت نحوی جمله‌های زبان قرار دارد. شم زبانی تنها بخشی از شواهد دستوری چندگانه

1. superficial syntactic structure
2. bracketing
3. hierarchical categorial constituent structure
4. constituent analysis

است که دست‌یابی به آن به دقت و توجه زیاد نیاز دارد. با این حال، به سبب عدم صراحت و در برخی موارد انحرافی بودن قضاوت سخنگویان دربارهٔ نمونه‌های زبانی، در بسیاری موارد به ویژه تکیه بر شم زبانی سخنگویان عادی قابل اعتماد نیست. برخلاف زبانشناسان باتجربه که بر نمایان ساختن و به کارگیری شم زبانی خود مهارت دارند، برانگیختن شم زبانی سخنگویان عادی کاری دشوار و پیچیده است، و به علاوه چنان که گفته شد، اغلب واقعیت زبان را نشان نمی‌دهد و در نتیجه قابل اعتماد نیست. به همین سبب، برای توضیح حقایق یاد شده، لازم است که سازه‌ها و مقوله‌ها به عنوان بخشی از نظام دستوری زبان، به شکل ساختها و عناصر نظری و انتزاعی نیز در نظر گرفته شوند. بنابراین، برای توصیف و توضیح حقایق دستوری یاد شده، و بررسی اثبات وجود و ویژگیهای سازه‌ها و مقوله‌ها، لازم است به شواهد نظری که با ویژگی تجربی همراه هستند، یعنی شواهدی که براساس نمونه‌های زبانی، قابل مشاهده و اثبات شدنی هستند نیز توجّه شود (ردفورد، ۱۹۸۸، صص ۵۵-۵۰). بنابراین، برای اثبات وجود و مقوله‌های واژگانی و گروهی، لازم است ویژگیهای شاهد ساختواژی، معنایی، واجی و نحوی نیز مورد توجّه قرار گیرند.

۲- مقوله‌های واژگانی[1] و مقوله‌های گروهی[2] و ساخت سازه‌ای جمله

در دستور زبان سنتی، مقوله‌های واژگانی چندگانهٔ اسم، فعل، صفت، قید، حرف اضافه، حرف ربط، حرف وابسته (عنوانهای ضمیر پرسشی، ضمیر اشاره و ضمیر مبهم در دستور زبانهای سنتی)، و برخی دیگر به خوبی شناخته شده هستند، و ویژگیهای آنها توصیف شده است (نگاه کنید به: قفبهی (الف) و قفبهی (ب)؛ همایونفرخ، ۱۳۳۹، و دیگر دستور زبانهای سنتی). در واقع، تشخیص و توصیف مقوله‌های واژگانی اساس نظری دستور زبان سنتی را تشکیل می‌دهد (نگاه کنید به: روبینز، صص ۷۵-۷۳، ۸۰، ۸۸-۸۷، ۱۱۸-۱۱۷، ۱۳۵؛ متیوز، ۱۹۷۴، ص ۳ و جاهای دیگر). همچنین، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، در دستور زبان سنتی نیز به‌طور ضمنی، گروه به عنوان ترکیبها یا ساختهای نحوی خاص مورد توجّه قرار گرفته است، از جمله عدد و معدود، مضاف و مضاف‌الیه، موصوف و صفت و جز اینها (نگاه کنید به: قفبهی (الف)؛ قفبهی (ب)؛ همایونفرخ، ۱۳۳۹؛ معین، ۱۳۳۲).

در توصیفهای ساختاری، ساخت سازه‌ای با تعیین مقوله‌های دستوری همراه است، و به‌ویژه، مقوله‌های گروهی، مقوله‌های واژگانی و نیز تکواژها[3] موردتوجّه و توصیف قرار می‌گیرند (نگاه کنید

1. word categories
2. phrase categories
3. morphemes

به: بلومفیلد، ۱۹۳۵، صص ۲۰۶-۱۸۴؛ هاکت، ۱۹۵۸، صص ۱۷۳-۱۴۷؛ هریس، ۱۹۵۱؛ باطنی، ۱۳۴۸ (۱۳۷۷)، صص ۸۲-۷۴، و دیگر توصیفهای ساختاری). در دستور زبان‌گشتاری[1] نیز به‌ویژه سازه‌ها و مقوله‌های گروهی و مقوله‌های واژگانی در تولید و توصیف جمله مورد تأکید است، و قاعده‌های سازه‌ای[2] یا مقوله‌ای[3] بر پایهٔ به‌کارگیری دو دسته مقوله‌های یاد شده عمل می‌کنند (نگاه کنید به: چامسکی، ۱۹٦۵، صص ۱۲۷-٦۳؛ مشکوةالدینی، ۱۳۷۴، صص ۷۲-۴۷). همچنین، در نظریهٔ اصلها و متغیرها[4] پیوند واژه‌ها به‌صورت گروههای سازندهٔ جمله بر پایهٔ مشخصه‌های نحوی واژه‌ها صورت می‌پذیرد و به عنوان روند اصلی تولید جمله در نظر گرفته می‌شود (نگاه کنید به: چامسکی، ۱۹۹۵، صص ٦۴-۳۰؛ چامسکی، ۱۹۸۱، صص ۵۵-۱۷؛ چامسکی، ۱۹۸٦؛ مرنتز، ۱۹۹۵، ص ۳٦۰؛ جکنداف، ۱۹۸۷، ص ۱۴).

بر پایهٔ ملاحظات یادشده در بالا، به‌خوبی آشکار است که در تولید و توصیف ساخت جمله‌های زبان، دو سازه یا واحد نحوی واژه و گروه و نیز مقوله‌های واژگانی و مقوله‌های گروهی اصلی و اساسی هستند. با این حال، ویژگیهای زبانی و شواهد نحوی[5] خاصی را نیز می‌توان جستجو کرد که وجود واژه و گروه و نیز مقوله‌های دستوری را مشخص می‌سازد.

۳- معیارهای تشخیص یا ویژگیهای زبانی گواه بر وجود واژه و مقوله‌های آن

سخنگویان هر زبان معمولاً واژه‌ها را به عنوان واقعیتهای معیّن تشخیص می‌دهند، هرچند که ممکن است به روشنی بر ویژگیها و نیز روابط دقیق آنها با یکدیگر در جمله و یا نظام واژگان زبان آگاه نباشند. به‌ویژه در زبان‌شناسی جدید، در بررسیهای ساختواژی، توجّه به تکواژ به عنوان کوچکترین واحد با معنی و یا نقشدار زبان و سازهٔ کوچکتر از واژه، و نیز توصیف ساخت واژه بر پایهٔ آن، طبیعت و واقعیت واژه را بهتر آشکار کرده است (نگاه کنید به: متیوز، ۱۹۷۲، صص ۲٦-۲۰). با این حال، بر پایهٔ ویژگیهای چندگانهٔ واژه، معیارهای مشخص و عمده‌ای را که گواه بر وجود آن است می‌توان ارائه نمود. از جمله، معیارهای آوایی، نحوی، ساختواژی تصریفی و معنایی را می‌توان جستجو کرد.

1. transformatimal grammar
2. Phrase-structure rules
3. categorial rules
4. Principles-and-parameters theory
5. syntactic evidence

الف – معیار ویژگی تکیه و طرح نوایی واژه و مکث

در بسیاری زبانها از جمله زبان فارسی، وجود تکیه و نیز جای آن نشان دهندهٔ وجود و نیز مقولهٔ واژه است. در زبان فارسی، هر واژه بر هجای خاصی تکیه می‌پذیرد. در واژه‌های اسم و صفت و نیز واژه‌های قید همسان با صفت، و نیز حروف اضافه و حروف ربط همسان با اسم، تکیه بر هجای پایانی واژه ظاهر می‌شود، مانند نمونه‌های (۴):

(۴) کتاب ´ketâb، روان ´ravân، هوشمندانه hušmandâné، زیرِ zíre، وقتی‌که váqtike

یادآوری می‌شود که به‌کار بردن نشانهٔ اضافه e «ـِ» و نیز نشانهٔ نکره i «ای» برجای تکیه در اسم بی‌تأثیر است. (نگاه کنید به: مشکوةالدینی (الف)، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹):

زیر zír: زیرِ zíre، وقت váqt: وقتی váqti، کتاب ketâb: کتابی ketâbi.

به‌علاوه، در هر صورت واژهٔ فعل، هجای خاصی تکیه می‌پذیرد. با این حال، جای تکیه در واژهٔ فعل قاعده‌مند است: تکیه در همهٔ فعلهای منفی بر پیشوند نفی، در همهٔ فعلهای مثبت با پیشوند mi «می» و یا be «بـ» بر هجای پیشوند، در همهٔ فعلهای با صفت مفعولی بر هجای پایانی صفت مفعولی، در فعل ماضی ساده بر هجای پایانی بن ماضی، و در فعل آینده بر هجای پایانی با شناسه فعل معین «خواه» ظاهر می‌شود (مشکوةالدینی (الف)، ۱۳۷۴، صص ۱۲۷-۱۱۷)، مانند نمونه‌های (۵):

(۵) نخوانده‌ام náxânde?am، می‌خوانم míxânam، بخوانم béxânam، خوانده‌ام xânde?am، نشستم nešástam، خواهم خواند xâhám xând.

معیار واجی دیگر شاهد بر وجود واژه مکث‌بالقوه است که در پایان هر واژه ممکن است به‌عمد ظاهر شود، درحالی که در میان هجاها و یا تکواژهای سازندهٔ واژه مکث ممکن نیست. از جمله، به منظور خاصی و یا در شرایطی و یا با هدف ویژه‌ای می‌توان بسیار آهسته صحبت کرد و در پایان هر واژه به عمد مکث نمود.

ب – معیار معنی

دارا بودن معنی خاص به عنوان یک واحد شاهد دیگری بر وجود واژه می‌باشد. به این معنی که هر واژه بر معنی خاصی دلالت دارد. معنی هر واژه برای سخنگویان زبان کاملاً معلوم است، به‌طوری که برقراری ارتباط زبانی میان آنان از همین راه ممکن می‌شود. به‌علاوه، توجّه به معانی چندگانهٔ واژه‌های مبهم، یعنی واژه‌هایی که بیش از یک معنی دارند، وجود واژه را بیشتر نمایان می‌سازد، مانند نمونه‌های: شیر، شانه، سر، کف، تیر.

در دستور زبانهای سنتی، مقوله‌های دستوری واژه‌ها نیز بر پایهٔ ویژگیهای معنایی تعریف شده

است. به تعریفهای زیر توجّه کنید (نگاه کنید به: قفبهی (الف)، صص ۲۰، ۴۷، ۹۹ و ۱۰۴؛ قفبهی (ب)، ص ٦۷):

اسم کلمه‌ای است که بر اشخاص و چیزها دلالت دارد.

فعل کلمه‌ای است که بر عمل یا کنش و یا وقوع حالت دلالت دارد.

صفت کلمه‌ای است که بر حالت و چگونگی دلالت دارد.

قید کلمه‌ای است که بر حالت و چگونگی و یا زمان و مکان به انجام رسیدن فعل دلالت دارد.

حرف اضافه کلمه‌ای است که بر زمان، مکان و یا هدف دلالت دارد.

اسم اشاره (حرف اشاره) اسم را مشخص می‌کند.

روشن است که تعریف مقوله‌های دستوری واژه بر پایهٔ ویژگیهای معنایی، دقیق و استوار نیست، زیرا مثلاً «گردش» بر عمل یا کنش دلالت دارد ولی اسم است. همچنین «خواب» بر حالت دلالت دارد ولی اسم است؛ «گرم» در «گفتگوی گرم» به شیوه یا چگونگی گفتگو کردن اشاره می‌کند ولی صفت است. بنابراین، برای تعریف مقوله‌های دستوری واژه‌ها، معیار معنایی کارآمد نیست (نگاه کنید به: ردفورد، ۱۹۸۸، صص ۵۷-٥٦).

ج – معیار ویژگیهای نحوی گواه بر وجود و مقوله‌های دستوری واژه

ویژگیهای نحوی خاصی وجود دارد که نشان می‌دهد واژه به عنوان واحدی با نقشهای دستوری مشخص و مستقل در گروه و جمله به کار می‌رود. از جمله، امکان جایگزین‌سازی و جابه‌جایی واژه در جمله می‌تواند به عنوان معیاری برای تشخیص وجود مستقل و نیز مقولهٔ آن محسوب شود. به این معنی که هر واژه برحسب مقوله و نیز نقش دستوری خاص آن در جمله با واژهٔ همسان و مناسبی می‌تواند جایگزین شود. مثلاً در جملهٔ نمونهٔ (٦):

(٦) علی کتاب خرید.

واژهٔ «علی» نقش دستوری نهاد و فاعل را داراست. واژهٔ یاد شده می‌تواند با واژه‌های مناسب دیگر از جمله «پدر»، «عمو»، «دوستم»، و یا حتّی با گروه همسان مناسبی از قبیل «برادر من»، «این دانشجو»، «دوست علی» و جز اینها جایگزین شود. همچنین، برخی واژه‌ها برحسب الزام و یا اجبار موقعیتی و یا روانی از جمله تأکید و یا شتاب در رساندن کانون پیام، ممکن است به ترتیب به آغاز و یا به پایان جمله جابه‌جا شوند. مثلاً جملهٔ نمونهٔ (٦) ممکن است به‌صورت (۷) به کار رود:

(۷) کتاب خرید علی

دو ویژگی نحوی یاد شده یعنی امکان جایگزین‌سازی و جابه‌جایی، معیار صریحی برای

تشخیص وجود واژه و نیز مقولهٔ دستوری آن است.

معیار نحوی دیگر، امکان افزودن پی‌بندهای نحوی و تصریفی از جمله نشانهٔ نکره i «ای»، نشانهٔ جمع، نشانهٔ اضافه e «ـِ» و برخی دیگر به واژهٔ اسم، پی‌بندهای tar «ـ تر» و tarin «ـ ترین» به‌واژهٔ صفت و پی‌بند tar «ـ تر» به واژهٔ قید است. مانند نمونه‌های (۸):

(۸) کتاب، کتابی، کتابها، کتابِ (من)، کتابِ (جدید)، خوبتر، خوبترین، ماهرانه‌تر (از همه کار می‌کند)، زودتر (از دیگران آمد).

چنان‌که در نمونه‌های (۹) مشاهده می‌شود، عدم امکان ظاهر شدن پی‌بند (ـ ترین) به دنبال قید، و برعکس امکان آن به دنبال صفت، مقولهٔ قید را از مقولهٔ صفت متمایز می‌سازد (نشانهٔ * در جلو هر زنجیره، نادرست بودن آن را نشان می‌دهد):

(۹) علی بهترین دانشجو است. («بهترین» صفت)

* علی بهترین مطالعه می‌کند. («بهترین» قید، نادرست)

علی بهتر مطالعه می‌کند. («بهتر» قید)

علی بهتر از دیگران مطالعه می‌کند. («بهتر» قید)

چنان‌که مشاهده می‌شود، پی‌بندهای تصریفی یاد شده تنها به پایان واژه افزوده می‌شوند، و بنابراین وجود و نیز مرز آن را معلوم می‌نمایند. به‌علاوه به سبب تعلق خاص هر دسته از پی‌بندها به‌طبقهٔ خاصی از واژه‌ها، مقولهٔ دستوری واژه‌ها نیز مشخص می‌شود. به‌ویژه، واژه‌های فعل در همهٔ زبانها، از جمله در زبان فارسی، صورتهای تصریفی خاصی را دارا هستند و به همین سبب، عناصر تصریفی حاضر در آغاز و یا پایان واژهٔ فعل وجود، مرز و نیز مقولهٔ آن را نمایان می‌سازند (نگاه کنید به: ردفورد، ۱۹۸۸، صص ۶۴-۵۸). به‌پیشوندهای نفی na/ne «نـ-»، be/bi/bo «بـ-» و نیز شناسه‌های فعل در زبان فارسی توجّه کنید، نمونه‌های (۱۰):

(۱۰) نخوانده‌ام، نمی‌خوانم، بخوان، بیایم، برو، خواندی، خواندند.

به‌علاوه، به خوبی می‌توان مشاهده کرد که عناصر تصریفی مقولهٔ فعل واژگانی را نمی‌توان به‌همراه واژه‌های فعل وجهی[1] به کار برد. همین تفاوت دومقولهٔ فعل واژگانی را از فعل وجهی متمایز می‌سازد، به نمونه‌های نادرست (۱۱) توجّه کنید:

(۱۱) * بایدم بروم، * بباید برود، * می‌شودم رفت، * می‌شدی بروی.

1. Modals

همچنین، تفاوت یاد شده میان فعلهای واژگانی و فعلهای معین[1] نیز مشاهده می‌شود (نگاه کنید به: مشکوةالدینی (ب)، ۱۳۷۴، صص ۱۴۱-۱۳۹ و ۱۵۸-۱۵٦)؛ به نمونه‌های نادرست (۱۲) توجّه کنید:

(۱۲) * رفته ببودم، * رفته می‌بودی، * بداشتم می‌رفتم، * می‌داشتی می‌رفتی.

همچنین، هر جایگاهی در جمله وجود و مقولهٔ واژهٔ مناسب در آن جایگاه را تعیین می‌کند؛ به‌این معنی که جای هر مقوله از واژه‌ها در جمله به خوبی قابل پیش‌بینی است و وجود واژه و مقولهٔ آن را معلوم می‌سازد. به بیان دیگر، مقولهٔ واژه در هر جایگاه در جمله، برحسب مقولهٔ واژه‌های حاضر در پیش و یا به دنبال آن نیز مشخص می‌شود. یعنی هر مقوله از واژه‌های خاص که در جایگاهی از جمله به‌کار می‌رود، برحسب مقولهٔ خود، مقوله دستوری واژه‌های ممکن در جایگاه پیشین و یا پس از خود را نیز معلوم می‌سازد.

بر این پایه، آزمون جای خالی در جمله، معیار مناسبی برای تشخیص جای واژه‌ها و مقولهٔ دستوری آن است. مثلاً، به نمونه‌های (۱۳) توجّه کنید:

(۱۳)

(الف) من کتاب ______ .

(ب) من ______ کتاب را خریدم.

(ج) من کتاب ______ خریدم.

هر سخنگوی بومی فارسی به خوبی می‌داند که در جای خالی در نمونهٔ (۱۳ - الف)، واژهٔ فعل مناسب مثلاً «خواندم»، «خریدم» و جز اینها، در جای خالی در نمونهٔ (۱۳ - ب)، واژه‌های «این» و یا «آن»، و در جای خالی در نمونهٔ (۱۳ - ج)، واژه‌هایی همانند «خوبی»، «سودمندی» و جز اینها به‌کار می‌رود.

قابل پیش‌بینی بودن وجود و مقولهٔ واژه در جمله بر پایهٔ مقولهٔ واژه‌های پیش و یا پس از آن، درمورد همهٔ واژه‌های اسم، صفت، قید، حرف اضافه، حرف وابسته و جز اینها صادق است (ردفورد، ۱۹۸۸، صص ٦۴ - ٦۰). به این معنی که امکان ظاهر شدن واژه‌های خاص از جمله حرف وابسته پیش از واژهٔ اسم، و یا حرف قید درجه[2] پیش از واژه‌های صفت و قید، وجود واژه‌های یاد شده و نیز مقولهٔ آنها را مشخص می‌سازد (نگاه کنید به: مشکوةالدینی (الف)، ۱۳۷۴، صص ۱۹۴-۱۸۳، ۱۹۸، ۲۳۱)، مانند نمونه‌های (۱۴):

---

1. Auxiliaries

2. degree

(۱۴) این ــــ: کتاب، خانه، لباس،... (اسم)

ــــ کتاب: این، آن، هر،... (حرف وابسته)

دانشجوی بسیار ــــ: کوشا، دانا، هوشمند،... (صفت)

خیلی ــــ کار می‌کند: زیرکانه، ماهرانه، تند،... (قید)

ــــ هوشمند، ــــ هوشمندانه: بسیار، خیلی، کاملاً،... (درجه)

ملاحظات یاد شده در بالا وجود و نیز مقوله‌های دستوری واژه را مشخص می‌سازد. به‌این‌معنی که هر واژه برحسب مقولهٔ خاص آن عناصر تصریفی خاصی را می‌پذیرد، و نیز در جایگاه و یا جایگاههای ویژه‌ای در جمله به‌کار می‌رود، به‌گونه‌ای که هیچ واژه‌ای از مقولهٔ دیگر نمی‌تواند با ویژگیهای تصریفی و یا در جایگاه آن ظاهر شود. بنابراین، بر پایهٔ شواهد یاد شده در بالا، برای مقولهٔ واژه تعریف زیر را می‌توان ارائه کرد (نگاه کنید به: ردفورد، ۱۹۸۸، ص ٦۳):

هر مقولهٔ واژگانی مجموعه‌ای از واژه‌هاست که در مجموعه‌ای از ویژگیهای ساختواژی تصریفی و نیز نحوی مشترک هستند.

یادآوری این نکته لازم است که ممکن است برخی واژه‌ها به بیش از یک مقولهٔ دستوری تعلق داشته باشند. مثلاً «خواب»، هم به مقولهٔ اسم و هم به مقولهٔ فعل تعلق دارد. به‌نمونه‌های (۱۵) توجّه کنید:

(۱۵) خواب شیرین (خواب: اسم)

بیشتر جانداران شبها می‌خوابند (خواب: فعل)

تعلق برخی واژه‌ها به بیش از یک مقوله در همهٔ زبانها مشاهده می‌شود. روشن است که پدیدهٔ یاد شده بر تعریف بالا ایرادی وارد نمی‌کند.

تشخیص و نیز توصیف این واقعیت که واژه‌ها به مقوَله‌های دستوری محدودی تعلق دارند و براساس مقولهٔ خود ویژگیهای ساختواژی تصریفی و نحوی خاصی را دارا هستند، به ترتیب، کارآیی مشاهده‌ای[1] و کارآیی توصیفی[2] دستور زبان محسوب می‌شود. به‌علاوه، درک این واقعیت که ماهیت مقوله‌های واژگانی و نیز گروهی و ویژگیهای آنها برای کودک، زبان‌آموزی را ممکن می‌سازد، به‌این‌معنی که تنها بر پایه تشخیص و فراگیری ناآگاه واقعیتهای دستوری یاد شده زبان‌آموزی به انجام می‌رسد، کارآیی توضیحی[3] دستور زبان را فراهم می‌آورد (چامسکی، ۱۹٦۵، صص ٢٦-٢۴ و

1. observational adequacy
2. descriptive adequacy
3. explanatory adequacy

۳۵-۳۰). در واقع، برپایهٔ همین گونه دسته‌بندی واژه‌ها در مقوله‌های دستوری محدود، قاعده‌های واجی، ساختواژی، نحوی و معنایی زبان استوار می‌شود.

به‌علاوه، قرار گرفتن واژه‌های فراوان و گستردهٔ زبان در دسته‌های محدود، موجب می‌شود که واژگان زبان با نظم و ارتباط درونی مشخصی به‌کار روند، که در نتیجهٔ آن، فراگیری زبان و همچنین تولید و درک گفتار بسیار آسان می‌شود (نگاه کنید به: ردفورد، ۱۹۹۰، صص ۲۵-۲۳. در این‌جا، یادآوری این نکته لازم است که به عقیدهٔ زبان‌شناسان ذاتی‌گرا، توانایی فراگیری زبان از راه وراثت زیستی و به‌طور ذاتی به کودک منتقل می‌شود، و تنها حداقل بهرهٔ هوشی برای فراگیری زبان کافی است. منظور از حداقل بهرهٔ هوشی همان میزانی است که کودکان عادی [1] را از کودکان معلول ذهنی [2] متمایز می‌سازد. کودکان عادی از لحاظ فراگیری دانش دستوری زبان یا توانش زبانی [3] کم و بیش یکسان هستند، هرچند که از لحاظ کنش زبانی [4] یعنی مهارت به‌کارگیری زبان و تولید گفتار ممکن است با یکدیگر متفاوت باشند. نگاه کنید به: چامسکی، ۱۹۷۲، ص ۶۳؛ چامسکی، ۱۹۸۶، صص ۴-۳؛ چامسکی ۱۹۸۱، ص ۳).

۴- معیارهای تشخیص و ویژگیهای شاهد بر وجود و مقوله‌های دستوری گروههای نحوی

چنان‌که پیش‌تر گفته شد (۱- ساخت سازه‌ای جمله)، از راه افزودن سازه‌های مناسب، واژه‌ها به‌صورت مقوله‌های گروهی ظاهر می‌شوند. به این معنی که واژه اسم به‌صورت گروه اسمی، فعل به‌صورت گروه فعلی، صفت به‌صورت گروه صفتی، حرف اضافه به‌صورت گروه حرف اضافه‌ای و قید به صورت گروه قیدی ظاهر می‌شوند. همانند شواهد دال بر وجود و مقوله‌های دستوری واژه، شواهد یا ویژگیهایی را که بر وجود و مقوله‌های چندگانهٔ گروه دلالت دارند نیز می‌توان جستجو نمود. بنابراین، هم ویژگیهای ساختواژی، واجی و معنایی، و هم ویژگیهای نحوی شاهد بر وجود و مقوله‌های دستوری گروه را می‌توان بررسی و ارائه نمود.

الف - ویژگیهای ساختواژی، معنایی و واجی

در زبان فارسی، نشانهٔ اضافهٔ ملکی (تخصیصی) /e/«ـِ» به پایان گروه اسمی افزوده می‌شود و به همین سبب شاهد بر وجود گروه اسمی است. مانند نمونهٔ (۱۶):

1. normal children
2. mentally handicapped children
3. linguistic competence
4. linguistic performance

(۱٦) تالارِ بزرگِ کتابخانه

چنان‌که در نمونهٔ (۱٦) مشاهده می‌شود، در زبان فارسی نشانهٔ اضافهٔ صفتی /e/ «ـِ» به‌پایان واژهٔ اسم، و نشانهٔ اضافهٔ ملکی «ـِ» به پایان گروه اسمی افزوده می‌شود. به همین سبب، با حذف نشانهٔ «ـِ» از پایان گروه اسمی در ساخت اضافهٔ ملکی[1]، صورت نادرست تولید می‌شود، مانند نمونه‌های درست (۱۷ - الف) و (۱۷ - ب) و نمونهٔ نادرست (۱۷ - ج):

(۱۷) (الف) تالارِ بزرگ («ـِ» نشانهٔ اضافهٔ صفتی، به پایان اسم افزوده شده است).

(ب) تالارِ بزرگِ کتابخانه («ـِ» نشانهٔ اضافهٔ ملکی (تخصیصی)، به پایان گروه اسمی افزوده شده است).

(ج) * کتابِ جالب θ علی (نادرست به سبب ظاهر نشدن نشانهٔ اضافهٔ ملکی در پایان گروه اسمی. نشانهٔ θ جای خالی را نشان می‌دهد).

بر پایه ملاحظات بالا، روشن است که نشانهٔ اضافهٔ ملکیْ «ـِ» عنصر تصریفی گروه اسمی است. همچنین، نشانهٔ تصریفی مقایسه‌ای «ـ تر» به همراه گروه حرف اضافه‌ای «از» برحسب کاربرد آن، نشان دهندهٔ وجود و مقولهٔ دستوری گروه صفتی و یا گروه قیدی است (نگاه کنید به: مشکوةالدینی (ب)، ۱۳۷۴، صص ۲۰۰-۱۹۹)، مانند نمونه‌های (۱۸):

(۱۸) (الف) این دانشجو بهتر از دیگران است. («بهتر از دیگران» گروه صفتی با رابطهٔ دستوری مسند).

(ب) این دانشجو بهتر از دیگران درس می‌خواند. («بهتر از دیگران» گروه قیدی با رابطهٔ دستوری قید چگونگی).

به علاوه، در زبان فارسی، نشانهٔ نکرهٔ /i/ «ـ ی» معمولاً در پایان گروه اسمی ظاهر می‌شود، و به‌این ترتیب وجود و مقولهٔ آن را مشخص می‌نماید، مانند نمونه‌های (۱۹):

(۱۹) کتاب خوبی («ـ ی» نشانهٔ نکره در پایان گروه اسمی)

کتاب بسیار سودمندی («ـ ی» نشانهٔ نکره در پایان گروه اسمی)

بر پایهٔ ملاحظات یاد شده در بالا، روشن است که عناصر تصریفی خاص وجود گروههای نحوی و نیز تعلق آنها به مقوله‌های دستوری چندگانه را نشان می‌دهند.

علاوه بر عناصر تصریفی، شواهد معنایی خاص دال بر وجود گروههای نحوی و نیز مقولهٔ دستوری آنها را می‌توان جستجو کرد. از جمله، برخی گروهها روابط ساختی یا دستوری متفاوت و

---

1. genetive construction

در نتیجه دو تعبیر معنایی را نشان می‌دهند، مانند جملهٔ نمونهٔ (۲۰):

(۲۰) ما آن دانشجو را خیلی خوب دیدیم.

در جملهٔ نمونهٔ (۲۰)، گروه «خیلی خوب» را می‌توان مشخص نمود که با دو رابطهٔ دستوری متفاوت و در نتیجه دو تعبیر معنایی متفاوت (۲۱ - الف) و (۲۱ - ب) به‌کار می‌رود:

(۲۱) (الف) رابطهٔ دستوری مسندی، و تعبیر معنایی «ما دیدیم آن دانشجو خیلی خوب بود».

(ب) رابطهٔ دستوری قیدی، و تعبیر معنایی «ما آن دانشجو را خیلی خوب (به‌طور واضح) دیدیم».

بنابراین، تفاوت‌معنایی یادشده‌دربالا وجودگروه و نیز مقولهٔ دستوری آن‌را آشکار می‌سازد.

ویژگی تفاوت طرح تکیه[1] و در نتیجه آهنگ که تفاوت واجی محسوب می‌شود و با دو تفاوت در رابطهٔ دستوری گروه که در بالا گفته شد، همراه است نیز نشانگر وجود ساختهای نحوی متفاوت گروههای مبهم[2] است. به این معنی که دو جملهٔ به ظاهر یکسان با تفاوت در ساخت نحوی، طرح تکیه و آهنگ متفاوتی را نشان می‌دهند. به طرح تکیه در نمونه‌های (۲۲ - الف) و (۲۲ - ب) توجه کنید:

(۲۲) (الف) ما آن دانشجو را خیلی خوب دیدیم.

(ب) ما آن دانشجو را خیلی خوب دیدیم.

درحالی‌که در جملهٔ نمونهٔ (۲۲ - الف)، گروه با تکیهٔ برجسته «خیلی خوب» است و در نتیجه رابطهٔ دستوری «مسند» یا «متمم مفعولی» را نشان می‌دهد، در جملهٔ نمونهٔ (۲۲ - ب)، گروه با تکیهٔ برجسته «خیلی خوب دیدیم» است که در آن «خیلی خوب» به عنوان گروه قیدی با رابطهٔ دستوری قید چگونگی در گروه فعلی به‌کار رفته است. روشن است که در هر دو مورد، تکیه بر هستهٔ گروه یعنی به‌ترتیب «خوب» در نمونهٔ (۲۲ - الف)، «خوب دیدیم» در (۲۲ - ب) ظاهر شده است. چنان‌که مشاهده می‌شود، تفاوت در طرح تکیه‌ای با تفاوت در رابطهٔ دستوری و در نتیجه تفاوت در ساخت نحوی گروه مبهم همراه است.

بنا بر ملاحظات یاد شده در بالا، این فرض که جمله‌ها از گروهها تشکیل می‌شوند، از راه شواهد ساختواژی، معنایی و واجی اثبات می‌گردد. با این حال، بیشتر شواهدی که فرض یاد شده را تأیید می‌کند، شواهد گوناگون نحوی است.

---

1. stress pattern

2. ambiguous phrases

ب – ویژگیها و عملکردهای نحوی

پیش‌بری[1] و پس‌بری[2] گروه نحوی

به منظور تأکیدگذاشتن بر گروه خاصی در جمله، ممکن است آن گروه به آغاز جمله جابه‌جا شود، مانند نمونهٔ (۲۳ - ب):

(۲۳)

(الف) روستاییان در طول سال برای کشت مزرعه‌ها زحمت زیادی می‌کشند.

(ب) برای کشت مزرعه‌ها، روستاییان در طول سال زحمت زیادی می‌کشند.

همچنین، در گفتار در شرایط ویژه، ممکن است گروه خاصی به جایگاه پایانی جمله یعنی پس از فعل برده شود، مانند نمونهٔ (۲۴):

(۲۴) روستاییان در طول سال زحمت زیادی می‌کشند برای کشت مزرعه‌ها.

نکته مهم آن است که تمامی گروه به‌طور یکجا و کامل به جایگاه پیشین و یا پسین جمله برده می‌شود. بنابراین، صورتهایی مانند نمونه‌های (۲۵) که در آنها بخشی از یک گروه جابه‌جا شده نادرست هستند:

(۲۵) * برای کشت روستاییان درطول سال مزرعه‌ها زحمت زیادی می‌کشند.

* روستاییان در طول سال مزرعه‌ها زحمت زیادی می‌کشند برای کشت.

چنان‌که مشاهده می‌شود، در نمونه‌های (۲۵) «برای کشت» تنها بخشی از گروه «برای کشت مزرعه‌ها» می‌باشد، و به همین سبب جابه‌جایی آن به جایگاههای پیشین و یا پسین جمله صورتهای نادرست پدید می‌آورد.

همچنین، جابه جایی هر رشته‌ای از واژه‌ها که باهم یک گروه نحوی تشکیل نمی‌دهند، به‌جایگاهی پیشین و یا پسین در جمله، صورت نادرست پدید می‌آورد، مانند نمونهٔ (۲٦):

(۲٦) (الف) معمولاً دانشجویان در دورهٔ تحصیل زیاد کتاب می‌خوانند.

(ب) * در دورهٔ معمولاً دانشجویان تحصیل زیاد کتاب می‌خوانند.

(ج) * دانشجویان در دورهٔ معمولاً تحصیل زیاد کتاب می‌خوانند.

چنان‌که در نمونه‌های (۲٦ - ب) و (۲٦ - ج) مشاهده می‌شود، رشته واژه‌های «در دورهٔ» و «دانشجویان در دورهٔ» گروه نحوی نیستند و به همین سبب، با جابه‌جایی آنها به جایگاههای پیشین و یا پسین جمله، صورتهای نادرست پدید می‌آید. بنابراین، چنان که ملاحظه می‌شود، هر رشتهٔ دلبخواهی

1. Preposing
2. Postposing

از واژه‌ها را نمی‌توان جابه جا کرد، بلکه تنها گروه کامل را می‌توان جابه‌جا نمود (نگاه کنید به: ردفورد، ۱۹۸۸، صص ۷۱-۶۹).

پاره جمله[1]:

در زبان فارسی، معمولاً در پاسخ به پرسشها و یا به منظور تأیید سخن دیگری و نیز برخی موارد دیگر، معمولاً یک گروه به عنوان بخش در بردارندهٔ اطلاع به‌کار می‌رود. به‌طور سنتی، به‌چنین گروهی، پاره جمله گفته می‌شود، مانند نمونه‌های (۲۷):

(۲۷)

(الف) دربارهٔ چه موضوعی صحبت کرد؟

(ب) دربارهٔ مسائل دستور زبان. (پاره جمله: گروه حرف اضافه‌ای)

(الف) این دانشجو چگونه درس می‌خواند؟

(ب) بسیار خوب. (پاره جمله: گروه قیدی)

(الف) کدام کتاب را مطالعه کردی؟

(ب) کتاب تاریخ مختصر زبان‌شناسی را. (پاره جمله: گروه اسمی)

چنان‌که در نمونه‌های (۲۷ - ب) مشاهده می‌شود، تنها گروهها به‌طور کامل ممکن است به‌صورت پاره جمله به کار روند. همچنین، حرف نشانه «را» به عنوان جزئی از گروه اسمی، الزاماً به کار می‌رود، مانند نمونهٔ «کتاب تاریخ مختصر زبان‌شناسی را».

قید جمله

برخلاف قید گروه فعلی که معمولاً در میان سازه‌های گروه فعلی به کار می‌رود، قید جمله، که به همهٔ جمله مربوط می‌شود، ممکن است در جایگاههای میان گروههای نحوی جمله ظاهر شود، مانند نمونه‌های (۲۸ - الف) و (۲۸ - ب):

(۲۸)

(الف) خوشبختانه شب گذشته همهٔ مهمانان به موقع وارد شدند. (خوشبختانه: قید جمله)

شب گذشته خوشبختانه همهٔ مهمانان به موقع وارد شدند.

شب گذشته همهٔ مهمانان خوشبختانه به موقع وارد شدند.

---

1. sentence-fragment

* شب گذشته همهٔ مهمانان به موقع وارد خوشبختانه شدند.

(ب) همهٔ مهمانان بسیار آهسته با یکدیگر صحبت می‌کردند. (بسیار آهسته: قیدگروه فعلی)

همهٔ مهمانان با یکدیگر بسیار آهسته صحبت می‌کردند.

* همهٔ مهمانان با یکدیگر صحبت بسیار آهسته می‌کردند.

نمونه‌های (۲۸ ـ الف) و (۲۸ ـ ب) نشان می‌دهد که قید جمله همهٔ گروههای سازندهٔ جمله و قیدگروه فعلی گروههای سازندهٔ گروه فعلی را مشخص می‌سازد.

برپایهٔ ملاحظات یاد شده در بالا، روشن است که توصیف ویژگیهای توزیع [1] یعنی نشان دادن جایگاه و نیز به‌کار بردن گروهها در جمله، تنها بر پایهٔ تشخیص وجود و مقولهٔ دستوری آنها ممکن است. به بیان دیگر، جابه‌جایی و نیز به‌کار بردن گروههای نحوی همواره از راه تشخیص وجود و نیز مقولهٔ دستوری آنها به انجام می‌رسد.

با این حال، علاوه بر ویژگیهای توزیعی یاد شده که نشان دهندهٔ وجود و نیز مقولهٔ دستوری گروههاست، معیارهای نحوی دیگری را نیز می‌توان جستجو کرد. به‌ویژه، سه معیار همپایگی [2]، کاربرد ضمیر [3] و حذف [4] نیز وجود و مقولهٔ دستوری گروهها را مشخص می‌سازد.

همپایگی

به نمونه‌های (۲۹) که گروههای همپایه را نشان می‌دهند، توجه کنید:

(۲۹)

(الف) درختان سرو شمال و درختان نخل جنوب ایران بسیار زیبایند.

(ب) معمولاً مردم ایران در تابستان به نواحی شمالی و در زمستان به نواحی جنوبی کشور سفر می‌کنند.

(ج) * درختان سرو شمال بسیار و درختان نخل جنوب نیز زیبایند.

(د) * این دانشجو نامه‌ای مفصل و دربارهٔ تحصیل در دانشگاه به دوستش نوشت.

چنان‌که در نمونه‌های (۲۹ ـ الف) و (۲۹ ـ ب) مشاهده می‌شود، به ترتیب، همپایگی دو گروه اسمی «درختان سرو شمال» و «درختان نخل جنوب» و نیز همپایگی دو گروه حرف اضافه‌ای «در تابستان به نواحی شمالی» و «در زمستان به نواحی جنوبی» صورتهای درست پدید می‌آورد.

1. distribution
2. coordination
3. pronominalization
4. ellipsis

برعکس، در نمونه‌های (۲۹ - ج) و (۲۹ - د)، همپایگی رشته واژه‌های «درختان سرو شمال بسیار» و «درختان نخل جنوب نیز» و همچنین، همپایگی گروه اسمی «نامه‌ای مفصل» و گروه حرف اضافه‌ای «دربارهٔ تحصیل در دانشگاه» صورتهای نادرست پدید آورده است. بنابراین، روشن است که همپایگی گروههای نحوی با مقوله‌های دستوری متفاوت و یا همپایگی رشته واژه‌هایی که گروه کامل تشکیل نمی‌دهند تولید صورتهای نادرست را موجب می‌شود. برپایهٔ ملاحظات یاد شده، اصل زیر را می‌توان ارائه نمود:

(۳۰) تنها سازه‌های گروهی همسان می‌توانند همپایه شوند.

ملاحظات یاد شده نشان می‌دهد که توصیف دقیق همپایگی، تنها بر پایهٔ تشخیص وجود گروهها و مقولهٔ دستوری آنها ممکن است (نگاه کنید به: متیوز، ۱۹۸۱، صص ۲۰۱-۱۹۶؛ ردفورد، ۱۹۸۸، صص ۷۶-۷۵).

کاربرد ضمیر

کاربرد ضمیر نیز ویژگی نحوی دیگری است که توصیف دقیق آن مستلزم توجّه به ساخت سازه‌ای و مقوله‌ای جمله است. به نمونه‌های (۳۱) توجّه کنید:

(۳۱) (الف) آیا این نویسنده را که کتاب تازه‌ای دربارهٔ دستور زبان نوشته می‌شناسید؟
نه، من او را نمی‌شناسم. (ضمیر «او» با مرجع[1] «این نویسنده که کتاب تازه‌ای دربارهٔ دستور زبان نوشته»)

(ب) دوستان علی فکر می‌کنند که او خجالتی و کمروست. اما، او چنین نیست. (ضمیر «چنین» با مرجع «خجالتی و کمرو»)

(ج) علی شاید به سفر برود، نوشین هم همین‌طور. (ضمیر «همین‌طور» با مرجع «شاید به‌سفر برود»)

(د) علی خیلی شتابان کار می‌کند، ولی نوشین آن‌طور کار نمی‌کند. (ضمیر «آن‌طور» با مرجع «خیلی شتابان»)

(هـ) می‌گویند این نویسنده کتاب جالبی نوشته است. من این را نمی‌دانستم. (ضمیر «این» با مرجع «نویسنده کتاب جالبی نوشته است»)

چنان‌که مشاهده می‌شود، در جمله نمونهٔ (۳۱ - الف)، ضمیر «او» با مرجع گروه اسمی

1. antecedent

«این نویسنده که کتاب تازه‌ای دربارهٔ دستور زبان نوشته»، درجمله نمونهٔ (۳۱ - ب)، ضمیر «چنین» با مرجع گروه صفتی «خجالتی و کمرو»، در جملهٔ نمونهٔ (۳۱ - ج)، ضمیر «همین‌طور» با مرجع گروه فعلی «شاید به سفر برود»، در جملهٔ نمونهٔ (۳۱ - د)، ضمیر «آن‌طور» با مرجع گروه قیدی «خیلی شتابان» و در جملهٔ نمونه (۳۱ - هـ)، ضمیر «این» با مرجع جملهٔ «این نویسنده کتابهای زیادی نوشته است»، به کار رفته است. بنابراین، چنان‌که مشاهده می‌شود، نه‌تنها ضمیر اسم[1] (ازجمله ضمایر شخصی)، بلکه ضمیر صفت[2]، ضمیر فعل[3]، و ضمیر قید[4] و ضمیر جمله[5] نیز وجود دارد. به‌علاوه، ملاحظه می‌شود که ویژگی آشکار ضمایر این است که جانشین سازه‌های گروهی می‌شوند. به این معنی که ضمایر شخصی، ضمایر انعکاسی و ضمایر متقابل جانشین گروه اسمی، «چنین» جانشین گروه صفتی، «همین‌طور» جانشین گروه فعلی و «آن‌طور» و «این‌طور» جانشین گروه قیدی می‌شوند (برای ضمایر و نیز گروههای اسمی، صفتی، فعلی و قیدی، نگاه کنید به: مشکوةالدینی، ۱۳۷۴).

بر پایهٔ ملاحظات یاد شده در بالا، روشن است که برای توصیف دقیق و صریح ضمایر و مرجع آنها، لازم است ویژگیهای ساختی، مقوله‌ای و نیز معنایی عبارتهایی که به عنوان مرجع ضمیر به کار می‌روند مورد توجّه قرار گیرد. به بیان دیگر، هم جایگاههای خاصی که هر نوع ضمیر می‌تواند در آن به کار رود و هم نوع عبارتهایی که می‌توانند به‌عنوان مرجع ضمیر تعبیر شوند باید به دقت مشخص گردد. بنابراین، هر توصیف کامل و دقیق از نحو و نیز معناشناسی ضمیر باید با توجّه به ساخت سازه‌ای و مقوله‌ای عبارتهایی که به عنوان مرجع ضمیر تعبیر می‌شوند ارائه گردد. از جمله، مثلاً توصیف نحوی ضمیر شخصی «او» گسترهٔ جایگاههایی را که ضمیر یاد شده در جمله می‌تواند اشغال کند مشخص می‌سازد، مانند نمونه‌های (۳۲):

(۳۲) (الف) نویسندهٔ این کتاب فردا در دانشگاه سخنرانی می‌کند.

(ب) [او] او دربارهٔ دستور زبان صحبت خواهد کرد.

دانشجویان از استاد خود پرسشهایی کردند.

دانشجویان از [او]دربارهٔ دستور زبان پرسشهایی کردند.

با توجّه به نمونه‌های (۳۲) روشن است که ضمیر «او» در همان جایگاههایی در جمله ظاهر می‌شود که در آنها یک گروه اسمی به کار می‌رود. به‌علاوه، بررسی ویژگیهای معنایی مشترک

1. pronoun
2. pro-adjective
3. proverb
4. pro-adverb
5. pro-sentence

گروههای اسمی‌ای که به عنوان مرجع ضمیر «او» به کار می‌روند نشان می‌دهد که آنها همه الزاماً مشخصه‌های معنایی [جاندار، انسان، سوم شخص مفرد] را دارا هستند. بنابراین، نتیجهٔ اساسی‌ای که از توصیفهای ارائه شده در بالا حاصل می‌شود آن است که برای ارائهٔ هر توصیف کامل و دقیقی از نحو و معناشناسی ضمیر، لازم است به ویژگیهای سازه‌ای و مقوله‌ای و نیز معنایی عبارتهای مرجع آن به‌طور اساسی اشاره شود، زیرا چنان‌که ملاحظه شد، ضمایر همان توزیعی را دارند که عبارتهای مرجع آنها دارا هستند. به بیان دیگر، توصیف دقیق عنصر ضمیر تنها بر پایهٔ مفاهیم ساخت سازه‌ای ممکن است (نگاه کنید به: ردفورد، ۱۹۸۸، صص ۸۰-۷۸).

حذف

در زبان فارسی، حذف گروه اسمی و یا گروه حرف اضافه‌ای همسان از بند[1] دوم سازندهٔ جملهٔ مرکب معکوس[2] ممکن است، مانند نمونه‌های (۳۳):

(۳۳)

(الف) علی کتابهای داستان را دوست دارد، ولی نوشین... دوست ندارد.

علی حرفهای زیادی گفت، ولی من... نگفتم.

(ب) برخی مردم از خانه تا محل کار را پیاده می‌روند، اما بسیاری... با وسیلهٔ نقلیه می‌روند.

علی به کتابخانه رفت، ولی من... نرفتم.

مشاهدهٔ نمونه‌های (۳۳) نشان می‌دهد که از بند دوم جمله‌های مرکب معکوس (الف) به‌ترتیب گروههای اسمی همسان «کتابهای داستان را» و «حرفهای زیادی»، و از بند دوم جمله‌های (ب) گروههای حرف اضافه‌ای همسان «ازخانه تا محل کار» و «به کتابخانه» حذف شده است.

نتیجهٔ مهمی که از توصیف ارائه شده در بالا حاصل می‌شود این است که توصیف دقیق پدیدهٔ نحوی حذف تنها بر پایهٔ تشخیص این واقعیت ممکن است که جمله ساخت سازه‌ای مقوله‌ای[3] داراست، به این معنی که عملکرد نحوی حذف تنها بر پایهٔ واقعیت وجودی گروههای نحوی و مقوله‌های دستوری و تشخیص آنها صورت می‌پذیرد. بنابراین، پدیدهٔ حذف نیز واقعیت وجودی و مقوله‌ای گروههای نحوی و ساخت سازه‌ای جمله را به‌اثبات می‌رساند.

---

1. clause
2. converse co-ordinate sentences
3. categorial constituent structure

۵- برخی نتایج نظری

بر پایهٔ ملاحظات و شواهد یاد شده در بالا، برخی نتایج عمده را می‌توان مشخص نمود. یکی آن که وجود واژه و گروه و مقوله‌های دستوری در ساخت زبان واقعیتهایی اساسی است، به‌این‌معنی که گروهها و واژه‌ها از راه مقوله‌های نحوی به‌طور سلسله مراتبی و با نظام خاصی در هر جمله به هم پیوند می‌یابند و به این ترتیب، جمله‌های زبان را پدید می‌آورند. چنان‌که ملاحظه شد هم بر پایهٔ شواهد شم زبانی و هم از راه شواهد زبانی ساختواژی، معنایی، واجی و نحوی، وجود واژه و گروه و مقوله‌های دستوری به اثبات می‌رسد. بنابراین، ساخت سازه‌ای، مقوله‌ای و سلسله مراتبی جمله عمده‌ترین ویژگی زبان است که آن را به‌ویژه از نظامهای منطقی و ریاضی متمایز می‌سازد.

دوم آن که همهٔ عملکردهای نحوی بر پایهٔ واقعیتهای سازه‌ای و مقوله‌ای گروهها به انجام می‌رسد. از جمله، چنان که در بالا نشان داده شد، پیش‌بری، پس‌بری، همپایگی، کاربرد قید در جایگاههای میان سازه‌ها، کاربرد پاره جمله، کاربرد ضمیر، حذف و بسیاری دیگر از عملکردهای نحوی تنها بر پایهٔ واقعیت ساخت سازه‌ای جمله به انجام می‌رسد. به این معنی که توصیف ساختها و نیز عملکردهای نحوی تنها با توجّه به سازه‌های واژگانی و گروهی و مقوله‌های دستوری ممکن می‌شود. به‌علاوه، ساخت سازه‌ای و سلسله مراتبی جمله به عنوان اساس ساخت زبان نظم خاص ارتباط میان سازه‌ها در جمله را برقرار می‌سازد. به این ترتیب، هر جمله از پیوند مناسب گروهها و گروهها نیز به‌نوبهٔ خود از پیوند مشخص و نظام‌مند واژه‌ها پدید می‌آیند.

نتیجهٔ دیگری که از ساخت سازه‌ای جمله حاصل می‌شود آن است که توصیف و توضیح دقیق برخی از جایگاهها در جمله که در آن تنها یک واژه به‌کار می‌رود، به خوبی ممکن می‌شود، مانند نمونه‌های (۳۴ ـ الف) و (۳۴ ـ ب):

(۳۴)

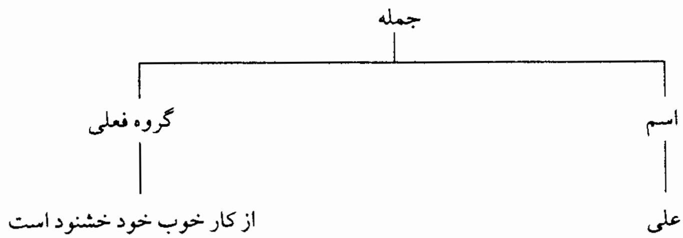
(الف) درختان به شادابی زندگی می‌افزایند.

(ب) علی از کار خوب خود خوشنود است.

چنان‌که در نمونه‌های (۳۴ ـ الف) و (۳۴ ـ ب) مشاهده می‌شود، در جایگاه نهاد به ترتیب «درختان» و «علی» به‌کار رفته است. بنابراین، ممکن است تصور شود که نمودار سازه‌ای جمله‌های نمونهٔ یاد شده به ترتیب به شکل (۳۵ ـ الف) و (۳۵ ـ ب) است:



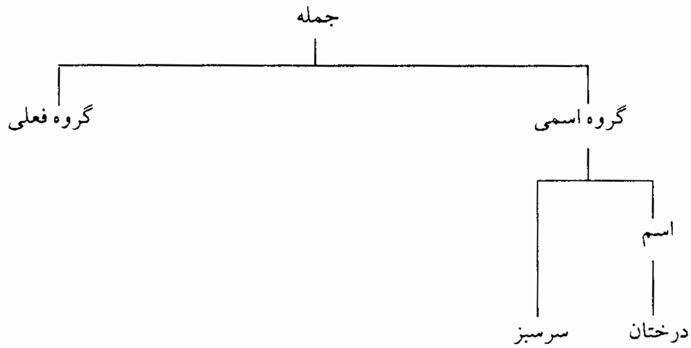
نمودار (۳۵ - الف)



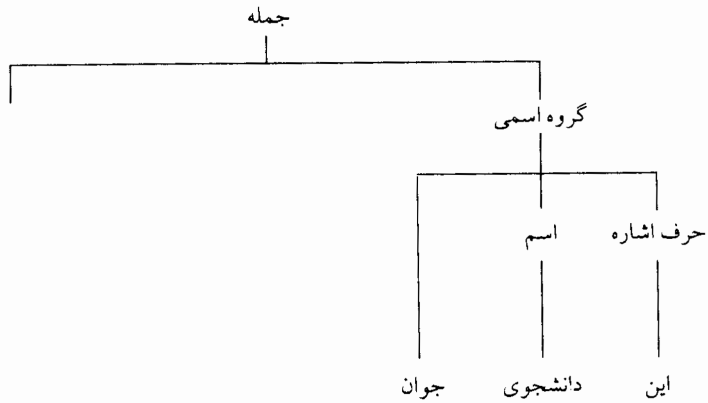
نمودار (۳۵ - ب)

چنان‌که در نمودارهای (۳۵ - الف) و (۳۵ - ب) مشاهده می‌شود، در جایگاه نهاد، به ترتیب «درختان» و «علی» یعنی تنها یک واژه به کار رفته است. بنابراین ممکن است فرض شود که در برخی جایگاهها بی‌واسطه جمله به واژه مربوط می‌شود.

با این حال به سادگی می‌توان مشاهده کرد که در جایگاه یاد شده به جای واژه به ترتیب، گروههایی همانند «درختان سرسبز»، «درختان گوناگون»، «درختان باغها و جنگلها» و جز اینها، و یا «این دانشجوی جوان»، «این مرد نیکوکار که همه او را می‌شناسند» و جز اینها ظاهر شود (نگاه کنید به: مشکوةالدینی، ۱۳۷۴، صص ۲۰۹-۱۷۹). در این حالت، روشن است که در نمودار سازه‌نمای جمله، در جایگاه نهاد، گروه خواهد بود، به‌صورت نمودارهای (۳۶ - الف) و (۳۶ - ب):



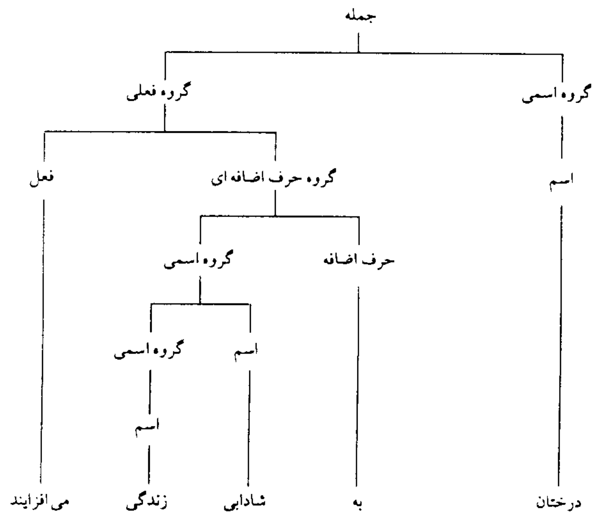
نمودار (۳۶ - الف)



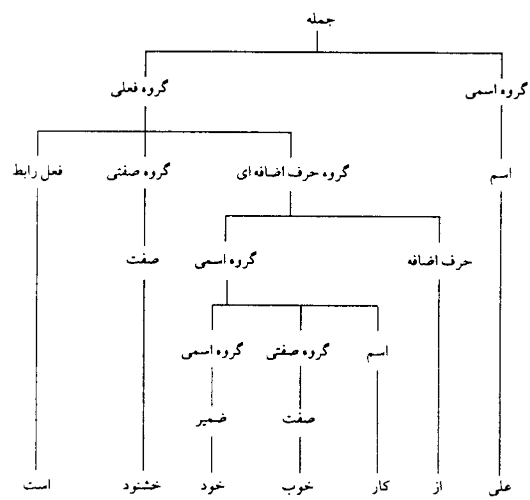
نمودار (۳۶ - ب)

مقایسه نمودارهای (۳٦ - الف) و (۳٦ - ب) با نمودارهای (۳۵ - الف) و (۳۵ - ب) در روابط سازه‌ای جمله تناقض آشکاری را میان آنها نشان می‌دهد. به این معنی که در نمودارهای (۳٦ - الف) و (۳٦ - ب) جمله، به گروه و سپس به واژه مرتبط شده، در حالی که در نمودارهای (۳۵ - الف) و (۳۵ - ب) جمله به‌طور مستقیم به واژه مربوط گردیده است. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، نمودارهای (۳۵) این فرض را نشان می‌دهد که در برخی از جایگاهها، جمله به واژه مربوط است، درحالی‌که با توجّه به نمودارهای (۳٦ - الف) و (۳٦ - ب) فرض یاد شده نقض می‌شود. به این معنی که در همان جایگاهها، جمله به گروه مربوط می‌گردد. بنابراین، برپایه ملاحظات یاد شده این نتیجه حاصل می‌شود که لازم است ساخت سازه‌ای سلسله مراتبی جمله، گروه و واژه در تحلیل و نمایش ساخت جمله همواره منظور شود، تااز این راه جایگاه سازهٔ گروهی برای نشان دادن گروه باقی بماند،

هرچند که در آن جایگاه ممکن است یک واژه یعنی تنها هستهٔ[1] گروه به کار رود. به این ترتیب، در نمودار سازه‌نما، سلسله مراتب سازه‌ای و جایگاه گروه همواره باقی می‌ماند. با توجّه به جایگاه گروه در ساخت سازه‌ای جمله، سازه‌نمای دو جملهٔ نمونهٔ (۳۴ - الف) و (۳۴ - ب) به شکل نمودارهای (۳۷ - الف) و (۳۷ - ب) خواهد بود (نگاه کنید به: مشکوةالدینی، ۱۳۷۴، صص ۱۳۷-۱۲۳، ۲۰۲):



نمودار (۳۷ -الف)



نمودار (۳۷ - ب)

1. head

چنان‌که مشاهده می‌شود، هر چند که نمودارهای سازه‌نمای (۳۷ - الف) و (۳۷ - ب) روابط سازه‌ای و سلسله مراتبی گروهها در جمله را به شکل ساده‌ای نشان می‌دهند، با این حال، واقعیت وجود گروه و واژه و مقوله‌های دستوری را در نظام سازه‌ای جمله نیز آشکار می‌سازند. نظام سازه‌ای مقوله‌ای گروه و واژه در جمله اساس ماهیت زبان را تشکیل می‌دهد، بنابراین، هر توصیف دقیق و کاملی از جمله مستلزم فرض ساخت سازه‌ای مقوله‌ای آن است.

کتابنامه

باطنی، محمدرضا، ۱۳۴۸، **توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی**، انتشارات امیرکبیر.

روبینز، آر. اچ، ترجمه علی محمدحق‌شناس، ۱۳۷۰، **تاریخ مختصر زبان‌شناسی**، نشر مرکز.

قفبهی (الف)، عبدالعظیم قریب، بدیع‌الزمان فروزانفر، ملک‌الشعراء بهار، جلال‌الدین همایی، رشید یاسمی، بدون تاریخ، **دستور زبان فارسی**، برای سال اول و دوم دبیرستان.

قفبهی (ب)، بدون تاریخ، **دستور زبان فارسی**، برای سال سوم و چهارم دبیرستان.

مشکوةالدینی، مهدی، ۱۳۷۴ (الف)، **ساخت آوایی زبان**، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

مشکوةالدینی، مهدی، ۱۳۷۴ (ب)، **دستور زبان فارسی بر پایهٔ نظریهٔ گشتاری**، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

معین، محمد، بخش اول ۱۳۳۲، بخش دوم ۱۳۳۹، اضافه، انتشارات امیرکبیر.

همایونفرخ، عبدالرّحیم، ۱۳۳۹، **دستور جامع زبان فارسی**، انتشارات علی‌اکبر علمی.

Bloomfield , Leonard, 1935, *Language*, Unwin University Books.

Chomsky, Noam, 1965, *Aspects of the Theory of Syntax*, M.I.T. Press.

Chomsky, N., 1972, *Language and Mind*, New York

Chomsky, N., 1981, Lectures on Government and Binding, Foris Publications.

Chomsky, N., 1986, *Knowledge of Language: its Nature, Origin and Use, Convergence*, Ruth Nanda Anshen.

Chomsky, N., 1995, *Bare Phrase Structure, in Government and Binding Theory and the Minimalist Program*, Edited by Gert Webelhuth, Black well.

Harris, Zellig, S., 1951, *Structural Linguistics*, the University of Chicago Press.

Hockett, Charles F., 1958, *A Course in Modern Linguistics*, the Macmillan Company.

Marantz, Alec, 1995, *The Minimalist Program, in, Government and Binding Theory and the Minimalist Program*, Edited by Gert Webelhuth, BlackWell.

Radford, Andrew, 1988, *Transformational Grammar*, Cambridge University Press.

Radford, A., 1990, *Snytactic Theory and The Acquisition of English Syntax*, Black Well.

تقی وحیدیان کامیار

گرایش بعضی از گروههای اسمی به واژه، در فارسی گفتاری

چکیده

واحدهای معنی‌دار زبان دارای سلسله مراتبی هستند شامل جمله‌مستقل (Sentence)، جمله (Clause) ، گروه، واژه، تکواژ؛ اما در فارسی گفتاری بعضی از گروههای اسمی در بعضی از ویژگیها همانند واژه هستند. این مقاله دربارهٔ این نوع از گروههای اسمی است.

می‌دانیم که زبان مجموعه‌ای از لغاتِ بدون ارتباط باهم نیست بلکه واحدهای زبان مجموعه‌ای است به هم مرتبط. این واحدها دارای سلسله مراتبی هستند، به‌این معنی که هر واحد بزرگتر از یک یا چند واحد کوچکتر تشکیل می‌شود. از طرفی واحدهای هر مرتبه نیز باهم رابطه دارند. سلسله مراتب واحدهای زبان از بزرگ به کوَچک عبارت است از جملهٔ مستقل (Sentence) ، جمله (Clause) ، گروه، واژه، تکواژ، واج؛ مانند جملهٔ مستقل زیر:

چون در فصلِ زمستان برفِ زیاد نباریده است رودخانه‌ها کم‌آب است.

تکواژ -

واژه - - - - - - ——— ——— ——— ——— -

گروه - ——— ——— ——— ——— ——— -

جمله (بند) ——————— ———————

جمله مستقل (جمله) ——————————

ضمناً هر تکواژ خود از یک یا چند واج درست می‌شود.

مسأله مورد بحث دراین مقاله گرایش بعضی گروههای اسمی در فارسی گفتاری به‌واژه مرکب

است. به‌عبارت دیگر در فارسی گفتاری معیار، گروه اسمی بعضی از ویژگیهای واژه را یافته است. به‌این صورت که گروه اسمی با بعضی از وابسته‌ها از بعضی جهات به‌صورت اسم مرکب به کار می‌رود بی آن‌که اسم مرکب باشد.

ناگفته نماند که تا آن‌جا که نگارنده می‌داند دراین‌باره تاکنون مطلبی نوشته نشده است. البته نگارنده خود در سال ۱۳۴۳ در دستور زبان عامیانه فارسی مثالهایی از این‌گونه گروهها آورده[۱]. آقای دکتر میلانیان نیز در سال ۱۳۵۰ در مقاله‌ای مثالی آورده‌اند[۲]، بی‌آن‌که اشاره به‌گرایش گروه اسمی به واژه شده باشد؛ و اما این گروهها:

۱ - گروه اسمی متشکل از اسم و صفت بیانی. در فارسی گفتاری این نوع گروه اسمی در صورت پرکاربرد بودن، با حذف کسره ویژگی واژه را پیدا می‌کند مانند میز شکسته‌ها (به‌جای میزهای شکسته)، بچه کوچیکا (به‌جای بچه‌های کوچیک)، لباس آبیا (به‌جای لباسهای آبی) چنان‌که می‌بینیم به‌جای آن‌که ابتدا اسم جمع بسته شود و بعد صفت بگیرد، مجموع موصوف و صفت جمع بسته می‌شود.

این نوع گروه اسمی با نشانه معرفه نیز همین ویژگی را دارد مانند پسربزرگه، لباس سیاهه، میز کوتاهه، میز گرده، به‌جای پسرهٔ بزرگ و ...

بدیهی است که این نوع گروه اسمی، اسم مرکب نیست زیرا در هر مثال هم به‌جای موصوف و هم صفت می‌توان اسم و صفتهای دیگر آورد، به‌عبارت دیگر در محور جانشینی فهرستی بازدارند مثلاً به‌جای میز **شکسته‌ها** می‌توان گفت شیشه شکسته‌ها، بشقاب شکسته‌ها، صندلی شکسته‌ها، کوزه شکسته‌ها، لیوان شکسته‌ها، قندان شکسته‌ها... همچنین به‌جای شکسته می‌توان صفتهای دیگر آورد. میز کوتاهه، میز سفیده، میز قشنگه، میز بلنده، میز دسته‌داره، میز چوبیه... حال آن‌که در کلمهٔ مرکب فهرست باز وجود ندارد مثلاً در کتابخانه نمی‌توان گفت میزخانه، مدادخانه، کاغذخانه، کیف‌خانه... یا کتاب اتاق، کتاب جا، کتاب محل، کتاب سالن، کتاب قفسه. همچنین در کلمهٔ مرکب **خوش‌اندام** نمی‌توان گفت قشنگ‌اندام، بلنداندام، نیک‌اندام، زشت‌اندام... یا خوش‌قد، خوش قامت، خوش چشم، خوش ابرو...؛ البته می‌توان گفت خوش‌سیما، خوش هیکل، اما جانشین‌سازی در کلمهٔ مرکب محدود است و فهرست باز ندارد. برخلاف این نوع گروه اسمی که درصورت پرکاربرد بودن فهرست بازی دارد. البته در فارسی گفتاری گروه اسمی درصورت کم‌کاربرد بودن و نداشتن قابلیت جمع

---

۱ - تقی وحیدیان کامیار، **دستور زبان عامیانهٔ فارسی**، مشهد، باستان، ۱۳۴۳

۲ - هرمز میلانیان، **کلمه و مرزهای آن در زبان و خط فارسی**، مجله دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، شماره پی‌درپی ۷۷، سال ۱۳۵۰

معمولاً کسره حذف نمی‌شود و این نوع، گروه اسمی نمی‌سازد مانند پدر بی‌رحم، دست چپ و غیره، برخلاف گروههای پرکاربرد که فهرستی باز دارد مانند مداد سیاهه که هر صفت عادی را می‌توان جانشین آن کرد مانند مداد قرمزه، مداد سبزه، مداد سفیده، مداد خوشگله (نه مداد زیبایه که کاربرد ندارد)، مداد پررنگه، مداد کوتاهه، مداد شکسته‌هه، مداد باریکه... .

این نوع گروه اسمی از نظر تکیه نیز همانند یک واژه یک تکیه‌ای است مثلاً «میز چوبی» دارای دو تکیه است اما «میز چوبیه» یک تکیه دارد (در هجای پایانی) زیرا موصوف تکیه‌اش را از دست داده است.

۲- گروههای اسمی با وابسته‌های پیشین، «این» و «آن»، «کدام». مانند این طرف، آن‌طرف، کدام طرف، این سمت، آن سمت، کدام سمت، اینور، اونور، کدوم‌ور. بدیهی است که اینها گروه اسمی با وابسته پیشین (صفت اشاره و صفت پرسشی) هستند نه اسم مرکب زیرا برخلاف اسم مرکب گسترش‌پذیرند مثلاً «این طرف» را به‌صورت این‌دوطرف، این هرسه طرف می‌شود گسترش داد؛ یعنی برای واژه **طرف** وابسته پیشین آورد برخلاف اسم مرکب مانند **کتابخانه** که نمی‌توان گفت «**کتاب این خانه**» **کتاب هر خانه**. البته از نظر معیار جانشینی امکان جانشین‌سازی در اینها نیست یعنی فهرست بسته دارند و تعداد اینها، محدود به همین چند تاست.

دلیل گرایش این نوع گروه به واژه این است که همانند صفت بیانی پسوند «تر» می‌گیرند این طرفتر، اون‌طرفتر، کدوم طرفتر... . پیداست که اگر به‌جای این موصوفها اسمی دیگر بیاید با پسوند «تر» به کار نمی‌رود. مثل این قسمت تر... .

۳- گروه اسمی متشکل از دو اسم معطوف به‌هم درصورت پرکاربرد بودن گرایش به‌واژه دارند یعنی بعضی از ویژگیهای واژه را می‌پذیرند بی آن‌که واژه مرکب باشند مانند گاو و گوسفند، شیر و ماست، سیب و گلابی، کارد و چنگال، میز و صندلی و....

بدیهی است که اینها گروه اسمی هستند نه اسم مرکب. معیار صوری اسم مرکب نبودن آنها این است که اسم اوّل می‌تواند وابسته پسین بگیرد و اسم دوم وابستهٔ پیشین مثلاً می‌توان گفت گاو سیاه و این گوسفند. از طرفی اینها همانند واژه اولاً یک تکیه‌ای هستند و تکیه آنها مانند اسم روی هجای آخر است: گاو و گوسفندا؛ حال آن‌که در اسمهای معطوف هراسم تکیه مستقل دارد مانند کتاب و دفتر.

دوم این‌که همانند یک اسم (اسم مرکب) علامت جمع در آخر آنها می‌آید: گاو و گوسفندا، شیر و ماستا، سیب و گلابیا، کارد و چنگالا، میز و صندلیا...؛ البته می‌توان هر دو اسم را هم جمع بست و مثلاً گفت گاوا و گوسفندا، کاردا و چنگالا.

در بعضی از این نوع معطوفها، «و» عطف می‌افتد بی‌آن‌که اسم مرکب شده باشد مانند پیاز سیب‌زمینیا، دختر پسرا، برادر خواهرا. البته بعضی مثالهای این نوع گروه اسمی واژه شده‌اند مانند **بلوز دامن**، **وکت و شلوار** و بعضی به واژه یعنی اسم مرکب نزدیک شده‌اند؛ مانند **زن و شوهر**. اما اکثر آنها گروه اسمی معطوف به هم هستند مانند: **دوست و آشناها**، **قلم کاغذا**، **سیب و انگورا**، **سیب و گلابیا**، **سروصورتا**، **میز و نیمکتا**، **دست و پاها** (دست و پاهاتونو بشورین)، **خربوزه هندوانه‌ها**.

۴- می‌دانیم که گروه اسمی با وابسته پیشینِ صفت شمارشی جمع بسته نمی‌شود مانند پنج اسب، دوازده گوسفند، چهل و هفت کتاب؛ اما در فارسی گفتاری این‌گونه گروه اسمی با عددهای معمولاً کوچک مانند دو، سه، چهار، پنج... و ممیزِ «تا» همانند یک واژه (اسم) جمع بسته می‌شوند: سه تا پسراش، دوتا دخترات کجا هستن، حالا اون دوتا پسرا واسه‌ی خودشون مرد شدن، چارتا خونه‌ها را با یک باغ خیلی بزرگ عوض کردن. به‌هرحال همان‌گونه که بعد از اسم (ساده یامرکب) علامت جمع می‌آید بعد از این نوع گروه اسمی نیز علامت جمع می‌آید. پیداست که علامت جمع را در این نوع گروه می‌توان حذف کرد اما با علامت جمع نیز کاربرد دارند و جزو گروههای اسمی‌یی هستند که بعضی از ویژگیهای واژه را می‌پذیرند.

رضا زمردیان

نقش «را» و تحوّل آن در تاریخ زبان فارسی

چکیده

نقش «را» یکی از مهمترین و مشکلترین مسائلی است که در نحو زبان فارسی با آن مواجه هستیم.

کاربرد «را» در جریان تحول زبان فارسی به‌طور کاملاً محسوسی تغییر یافته و نیاز به‌مطالعه و تحلیل دقیق در دوره‌های مختلف زبان فارسی دارد و برای این‌که این بررسی بتواند به‌نتایج مطلوبی برسد مستلزم مطالعهٔ اصولی و گسترده‌ای است که نه‌تنها مبتنی بر توصیف کاربردهای گوناگون آن باشد، بلکه عواملی را که موجب حضور یا عدم حضور آن در جمله می‌شود نیز در بر داشته باشد.

نقش «را» یکی از مهمترین و مشکلترین مسائلی است که در نحو زبان فارسی با آن مواجه هستیم. تا کنون کم و بیش در مورد نقش «را» در فارسی کنونی مطالبی نوشته شده، ولی از نظر تاریخی کمتر به آن پرداخته شده است[1]. از تحقیقات خوب و باارزشی که در این زمینه صورت گرفته، یکی تحقیق افچینیکوا (Ovcinnikova) محقّق روسی تحت عنوان:

Ispol’ Zovanie posleloga "ra"
V ProizvedeJax tadžkskixi persidkix
Klassičekix avtrov, truday. Institua Jazykoznija An SSSR, 1956.

و دیگر تحقیق باارزش و بسیار سودمند آقای پروفسور ژیلبر لازار محقق برجستهٔ زبان فارسی در دانشگاه پاریس، در کتاب:

---

۱ - علی اشرف صادقی : «را» در زبان فارسی امروز، **مجله دانشکده ادبیات تبریز**، ۱۳۴۹؛ حاجتی، عبدالخلیل «فعل لازم و را در زبان فارسی» **مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم**، شماره پنجم، شهریور ۱۳۵۸؛ دبیر مقدم، محمد: پیرامون «را» در زبان فارسی، **مجله زبان‌شناسی**، سال هفتم، شماره اوّل، بهار و تابستان ۱۳۶۹.

La lange des plus ancieiens

Monuments de la prose persane, KLINSIECK'

Paris, 1963.

زبان کهن‌ترین آثار نثر فارسی، کلینسیک، پاریس ۱۹۶۳ می‌باشد.

در سال ۱۳۶۸ خانم شهلا رقیب دوست فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی پایان‌نامه‌ای به راهنمایی این جانب تحت عنوان: «نقش حروف اضافه و تحوّل آن در تاریخ زبان فارسی» گذرانده که در این مقاله از آن بسیار بهره برده‌ام.

پرواضح است که کاربرد «را» در جریان تحول زبان فارسی به‌طور کاملاً محسوسی تغییر یافته است و نیاز به بررسی و تحلیل دقیق در دوره‌های مختلف زبان فارسی دارد و برای این‌که این بررسی بتواند به نتایج مطلوبی برسد مستلزم مطالعهٔ اصولی و گسترده‌ای است که نه‌تنها مبتنی بر توصیف کاربردهای گوناگون آن باشد، بلکه عواملی راکه موجب حضور یا عدم حضور آن در جمله می‌شود نیز در برداشته باشد.

آنچه ذیلاً آورده می‌شود نتیجهٔ بررسی «را» در متون نثر فارسی از قرن چهارم، یعنی از آغاز نثر فارسی تا دورهٔ تجدد یا بازگشت ادبی، یعنی قرن سیزدهم هجری می‌باشد. لازم به یادآوری است که همهٔ متون نثر مورد بررسی قرار نگرفته، بلکه از هر دوره نمونه‌های برجسته‌ای انتخاب و مطالعه شده است.

مفعول صریح

در فارسی کنونی به‌ویژه در فارسی ادبی هنگامی که مفعول یک شخص یا شئ‌ای مشخص و شناخته شده باشد با «را» همراه است: حسن را دیدم، کتاب را خریدم. امّا در متون کهن فارسی همیشه این چنین نیست و گاهی در مواردی که باید با «را» همراه باشد بدون «را» آمده است. هر چند ممکن است این امر نتیجهٔ تحریفی باشد که از جانب نسخه برداران به عمل آمده، یا صورت گویشی داشته باشد، مع ذلک در مقایسه با فارسی کنونی (فارسی ادبی معاصر) که اجباراً در مفعول صریح «را» به کار می‌برد، در متون کهن فارسی مواردی می‌توان یافت که بدون «را» می‌باشد؛ و این امر می‌رساند که میان فارسی ادبی معاصر و زبان نثر متون کهن فارسی در جهت استعمال «را» تفاوتهایی دیده می‌شود.

در مثالهای زیر که برحسب طبیعت کلمه و فعلی که به کار رفته باید با «را» همراه باشد بدون

«را» آمده است[1] : او نیز بکش و سرش سوی من فرست (ترجمهٔ تاریخ طبری، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس، A530)، ما را خدای دیگر باید که او پرستیم (ترجمهٔ تفسیر طبری، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس، 51b)، گفت اگر این شیر یا گرگی بخورد به بود پیش منش بکشند (ترجمهٔ تاریخ طبری، نسخه ملک‌الشعراء بهار 46b)، شکم او بشکافند و دل و جگر او بیرون آورند (ترجمهٔ تفسیر طبری، نسخهٔ کتابخانهٔ ملی ایران، طهران، جلد ۷ 73a)، خسرو طوس بدو داد (مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری، چاپ علامهٔ قزوینی 60c)، نامه‌یی برده بودم جوابش ستدم (کتاب اسکندرنامه، نسخهٔ مرحوم نفیسی 244b)، یعقوب آن پیرهن بدید (قصص الانبیاء نسخهٔ دکتر بیانی، 79a)، از میان آدمیان پیغامبران آفرید (هدایةالمتعلمین فی‌الطب، نسخه خطی اکسفورد، ص ۸). مثالهایی چند که آورده شد از مواردی بود که در مقایسه با فارسی ادبی امروز حرف «را» در آن حذف شده بود، با وجود این باید گفت غالباً در متون نثر کهن فارسی دری مفعول صریح با «را» همراه است. مانند نمونه‌های زیر: این زمین را ببخشیدند و به هفت بهر کردند و هر بهر را یکی کشور خواندند (مقدمه شاهنامهٔ ابومنصوری، ص ۱۷۵)، ما بفرستادیم ترا با سلامی که آن درست است ای که مردمان را به‌مسلمانی خوانی (تفسیر کمبریج، تصحیح دکتر جلال متینی، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۹، ص ٦١٧)، پس گفت آفتاب به چشمهٔ از آن چشمه‌ها فرود شود (و) فرشتگان او را همی‌برند آسمان به آسمان تا زیر عرش خدای عزّوجلّ (تاریخ بلعمی به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران ۱۳۵۳، ص ۵۹)، هٰرون الرشید جعفر را، پسر یحیی برمک، چون فرموده تا بکشند، مثال داد تا به چهار پاره کردند و به چهار دار کشیدند (تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی اکبر فیّاض، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۲، ص ۲۴۲)، که خدای ایشان را از فرعون و از قبطیان برهانید، و ملکی مصر مرایشان را داد (تاریخ بلعمی، ص ٢٦٦)، و هٰرون به مصر بود آن‌گاه خدای تعالیٰ موسیٰ را به شام پیغامبری داد (تفسیرکمبریج، ص ۱۳۰)، و برادرم را به شتر نشاندند و من پیاده برفتم (سفرنامهٔ ناصرخسرو، به کوشش دکتر نادر وزین‌پور، تهران ۱۳٦۲، ص ۱۰۴)، گفت اگر قربتی یابم و اخلاق او را بشناسم خدمت او را به اخلاص عقیدت پیش گیرم (کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵٦)، درویشی به مناجات در، می‌گفت یا رب به رندان رحمت کن که بر نیکان خود رحمت کرده‌ای که مرایشان را نیک آفریده‌ای (گلستان سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، از انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۸، ص ۱۹۱)، یاسا داد که هر جانور که باشد از اصناف بنی‌آدم تا انواع بهائم

---

۱ - مثالها از کتاب: **زبان کهنترین آثار نثر فارسی**، تألیف آقای ژیلبرلازار اقتباس گردیده است.

La langue de plus anciens monuments de la prose persane

تمامت را بکشند و از ایشان کس را اسیر نگیرند و تا بچّه در شکم مادر نگذارند (جهانگشای جوینی، به تصحیح علامه قزوینی، مطبعهٔ بریل، لیدن هلند، ۱۳۲۹ هجری قمری، ص ۱٦۲).

حرف اضافه «را» علاوه بر آن‌که به عنوان نشانهٔ مفعول صریح در فارسی به کار رفته و می‌رود در متون نثر کهن فارسی در موارد زیادی کاربردهای دیگری دارد که ذیلاً به یک‌یک آنها اشاره خواهد شد:

استعمال «را» برای بیان متمّم فعل

شمار فراوانی از فعلهای زبان فارسی در متون کهن نثر فارسی با نشانهٔ «را» برای بیان متمم به کار رفته‌اند، در صورتی که امروز به جای «را» حرف اضافه در جایگاه پیش از متمم این فعلها قرار می‌گیرد و کمتر از «را» در مفهوم حرف اضافه استفاده می‌شود و این خود یکی از دگرگونیهای مهم «را» در تاریخ زبان فارسی است. مانند نمونه‌های زیر:

را = از: گروهی از فعلهای زبان فارسی مانند: پرسیدن در متون کهن نثر فارسی با نشانهٔ «را» به کار رفته‌اند، امّا در زبان فارسی کنونی با حرف اضافهٔ «از» برای بیان متمم ظاهر می‌شوند: برخاست و به دماوند آمد و فرزندش را پرسید که پدرتان کجاست؟ (تاریخ بلعمی، ص ۱۲۰)، پس موسیٰ را علیه‌السلام خواهش کردند تا خدای تعالیٰ با برایشان فرستاد (تاریخ بلعمی، ص ۴۹۹)، پرسیدند مادر موسی را چون شیر او بستد، چگونه است که این شیر کسی نستد و از آن تو بستد (تفسیر کمبریج، ص ۳۸۷).

فعلهای مرکب: «دست بازداشتن» و «فرمان‌برداری کردن» نیز با نشانه «را» آمده‌اند. که امروز با حرف اضافه «از» برای بیان متمم ظاهر می‌شوند: گفت یا مادر ترا خدای عزّوجلّ باید پرستیدن و بتان را دست باید بازداشتن (تاریخ بلعمی، ص ٦۲۰)، گفت چگونه کنم، این زن و این کودکی را این‌جا چگونه دست بازدارم، و بکی اسپارم (تاریخ بلعمی، ص ۲۰۷)، دست بازداشت سامری مسلمانی را، از بهر آن‌که چون از دریا بگذشت به سلامت، منافق شد (تفسیر کمبریج، ص ۷٦). این تحول در مورد بسیاری از فعلهای دیگر نیز دیده می‌شود، که در زیر به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود: و وی خواجه را بسیار عذر خواست و گفت با صفرای خویش برنیامدم. (تاریخ بیهقی، ص ۲۳۱)، خردمندی را که در زمرهٔ سخن ببندد شگفت مدار (گلستان، به تصحیح و توضیح دکتر یوسفی، ص ۱۷۹).

را = در: در برخی نمونه‌ها، فعلهایی که درگذشته با نشانهٔ مفعول صریح، یعنی «را» به کاررفته‌اند در فارسی کنونی با حرف اضافهٔ «در» برای بیان متمم ظاهر می‌گردند: چهارهزار مرد بودند کوفه را و حیره را بر رسم شحنگی (ترجمه تاریخ طبری، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس، A447)، و بوم را

مکر و غدر و خدیعت با این خصال نامحدود که یاد کردم جمع است (کلیله و دمنه، ص ۲۰۵)، کودکان را هیبت استاد نخستین از سر برفت و معلم دومین را اخلاق ملکی دیدند و یک‌یک دیو شدند (گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۵۶)، همای اقبال چون آشیانهٔ کسی را مأویٰ خواهد ساخت... مقبل را قلت آلت و ضعف حالت از ادراک به مقصود مانع نیست (جهانگشای جوینی، ص ۱۴).

را = بر: در مواردی فعلهایی که در متون گذشته، با نشانهٔ «را» به کار رفته‌اند، امروز حرف اضافهٔ «بر» پیش از متمم ظاهر می‌گردد که از آن جمله از فعل «غلبه کردن» می‌توان یاد کرد: او را آگاه کرد که فرعون ترا نتواند کشتن و تو او را غلبه کنی و پیغام من گزاری (تاریخ بلعمی، ص ۳۸۸)، گفتند مر آن زن را که دست موسی و هُرون را بود و غلبه کرد جادوان را (تفسیر کمبریج، ص ٦٨)، خداوند بر سر شراب و نشاط باز شود که ما بندگان می‌ترسیم که او را سودا غلبه کند (تاریخ بیهقی، ص ۵). و نیز در فعلهای زیر که در فارسی امروز، حرف اضافهٔ «بر» پیش از متمم آنها می‌آید، درگذشته با نشانهٔ «را» به کار می‌رفته‌اند: تحیّت خدای مؤمنان را آن روز که خدای را ببینند (تفسیر کمبریج، ص ۵۵۵)، و باز آل بویه ساخته می‌آمدند و ایشان را می‌تاختند (تاریخ بیهقی، ص ۳۴۴).

را = با: تعدادی فعل در نثر کهن فارسی با نشانهٔ «را» به کار رفته‌اند که امروز با حرف اضافهٔ «با» به همراه متمّم ظاهر می‌شوند. مانند فعلهای: «بیعت کردن»، «مخالفت کردن» و...: مردم هشام را بیعت کردند (ترجمهٔ تاریخ طبری، نسخه خطی آستان قدس رضوی، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۴۳۰)، قارون از قوم موسیٰ بود، فبغی علیهم، بر ایشان بیرون آمد، یعنی ایشان را مخالفت کرد (تاریخ بلعمی، ص ۴۷۸)، من پادشاهی چون محمود را مخالفت کردم و جواب دادم (تاریخ بیهقی، ص ۴٦۵)، پسر گفت ای پدر قول حکما را چگونه مخالفت کنم (گلستان سعدی، ص ۱۱۵)، بر این کلمه یکدیگر را وداع کردند و بپراکندند (کلیله و دمنه، ص ۲۸۰)، گفت مرا مشورت کنید به کار من اندر که من بی‌شما هیچ کار نکنم و نکردم (تاریخ بلعمی، ص ۵٦۹)، تا شب آخر که او را وداع می‌کرد او را گفت از شرق تا غرب زیر فرمان تو خواهد بود کار را مجد و مجتهد باش (جهانگشای جوینی، ص ۴۲).

را = برای: کاربرد نشانهٔ «را» در بیان حرف اضافهٔ «برای» در متون نثر کهن فارسی بسیار فراوان است و حتّی در نثر ادبی امروز هم به کار می‌رود، ولی در زبان گفتاری کاربردی ندارد: بدین هفت سال فراخی گندم بسیار بود... باید که به شما بماند سالهای تنگی را (ترجمهٔ تاریخ طبری، نسخهٔ خطی مرحوم بهار، 75b)، پدرم از دنیا رفته است و مردی منافق بود، اکنون باید که آزرم مرا رنجه شوی و بروی نماز کنی دگر خدای تعالی حرمت تو را بر او رحمت کند (ترجمهٔ تفسیر طبری، نسخهٔ خطی تهران، جلد ۲، 42a)، اینک گوسفندی فرستاد از مرغزار بهشت مر اسمٰعیل را (قصص الانبیاء، نسخهٔ

خطی دکتر بیانی، 58a)، که این قرآن پندیست و یادگاری مؤمنان را (تفسیر کمبریج، ص ۳۶۳)، کنارنگ هزار مرد از خسرو پرویز خواست رزم ترکان را (مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری، ص ۱۷۵)، هرچه باشد ما را شاید که غریبیم و برگذر (سفرنامهٔ ناصرخسرو، ص ٦)، و سرهای کشتگان را قریب دویست عدد بر چوبها زده نهادند عبرت را (تاریخ بیهقی، ص ٥٦٨)، درویشی را شنیدم که در آتش فاقه می‌سوخت و رقعه بر خرقه همی‌دوخت و تسکین خاطر را همی‌گفت (گلستان، ص ۱۰۰)، گرگ و سگ را گندجیفهٔ مردار مرغوب است، نه بوی کلبهٔ عطار (منشآت قائم مقام، ص ۱۴۳).

نشانهٔ «را» در برخی از نمونه‌های نثر کهن فارسی به مفهوم «دربارهٔ» و «درمورد» به کار رفته است: و داود بی آن‌که سخن را تفکر کند گفت (تاریخ بلعمی، ص ۵۵۳)، و از هرگونه روایتها کردند مرگ او را، و مرا با آن کار نیست، ایزد عزّ ذکره تواند دانست که همه رفته‌اند (تاریخ بیهقی، ص ۷۹۴)، و مصر و قاهره را گویند پنجاه هزار شتر راویه کش است که سقایان آب کشند (سفرنامه، ص ۱۰)، و فضایل ذات و مناقب خاندان مبارک شاهانشاهی را شرحی و بسطی داده شود (کلیله و دمنه، ص ۱۰) پادشاهی را شنیدم بکشتن اسیری اشارت کرد (گلستان، ص ٥٦).

را = به: گروهی دیگر از فعلهای ساده در نثر کهن فارسی با نشانهٔ «را» برای بیان متمم به کار رفته‌اند که امروز این نقش به وسیلهٔ حرف اضافهٔ «به» بیان می‌شود. مانند فعلهای: دادن، فرمودن، گفتن و آموختن در جمله‌های زیر: چون رزم هری بکرد نشابور او را داد و طوس خود بدو داده بود (مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری، ص ۱۷۴)، و توریٰت و انجیل، ای که دادیم آن و پیامبران را، توریٰت موسیٰ را دادیم و انجیل عیسی را دادیم و زبور داود را دادیم (تفسیر کمبریج، ص ۴۳٦)، و بر اثر آن بسیار سیم و جامه دادند ندیمان و مطربان و غلامان را (تاریخ بیهقی، ص ۱۷۹)، پس خدای عزّوجلّ جبرئیل را بفرماید تا یک حله از نور عرش بر وی افکند (تاریخ بلعمی، ص ۴٦)، و چون این آیت فرود آمد هر بار که رسول بر حجره‌های زنان خود گذشتی ایشان را گفتی می‌باید که فراخ‌روزی باشید نگاه دارید پنج نماز را (تفسیر کمبریج، ص ۹۲)، شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفت چندخواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند؟ (سفرنامهٔ ناصرخسرو، ص ۲)، امیرمسعود گفت عبدالغفار را از ادب چیزی بباید آموخت (تاریخ بیهقی، ۱۳۳)، توقع می‌کنیم که این زبان مرا بیاموزی (کلیله و دمنه، ص ۳۴۲)، پس سلیمان را وصیت کرد تمام کن و تمام کرد (تاریخ بلعمی، ص ٥٥٦)، ای اگر شما را رنجی رسید رسول را هم رسید، دندان پیشین شکسته شد و رخش سوراخ شد و عمّش حمزه کشته شد (تفسیر کمبریج، ص ٥٣٦)، گفتا تو کیستی و مرا این سنگ چرا زدی؟ (گلستان، ص ۵۷). نیز شمار زیادی از فعلهای مرکب که از پایهٔ واژگانی + پایهٔ فعْلی: کردن و دادن ساخته شده‌اند در نثر کهن با نشانهٔ «را» به کار رفته‌اند، ولی امروز با حرف اضافهٔ «به» برای بیان متمّم

به کار می‌روند. مانند نمونه‌های زیر: خدای عزّوجلّ موسیٰ را وعده کرده است که ایشان را هلاک کند (تاریخ بلعمی، ص ۴۹۳)، و اگر عبدالجبار او را لطفی کردی بودی که آرامی پیدا شدی (تاریخ بیهقی، ص ۹۴۷)، چه هر که بر پادشاه نصیحتی بپوشاند، و ناتوانی از طبیب پنهان دارد... خود را خیانت کرده باشد (کلیله و دمنه، ص ۸۹)، رسول صلّی‌اللّه علیه و سلّم، هرکه سورهٔ مؤمنون بخواند، مژده دهند او را فریشتگان به روح و ریحان (تفسیر کمبریج، ص ۲۱۲)، و اگر این پادشاه را آن روز هزار سوار نیک یکدست یاری دادندی آکار را فروگرفتی و لکن ندادند (تاریخ بیهقی، ص ۸۳۵).

را بیانگر مفهوم زمان: نشانهٔ «را» همراه با قید زمان در نثر گذشتهٔ فارسی زیاد به کار رفته و دارای مفاهیمی از قبیل «تا»، «در» و... می‌باشد. مانند نمونه‌های زیر: بامداد بشدی و شب را بازآمدی (ترجمهٔ تاریخ طبری، نسخه خطی بهار، 57a)، شبانگاه را که از تماشا بازآمدندی میوه‌های لطیف می‌آوردندی (تفسیر عتیق سورآبادی 225a)، بامداد را منزلی رفته بودیم، بوالحسن دلشاد را آن‌جا یافتیم (تاریخ بیهقی، ص ۸۴۰)، شب را چندان کشته بودند که کوهها پشته و صحرا از خون عزیزان آغشته گشت (جهانگشای جوینی، ص ۱۲۷). در جملهٔ زیر از سفرنامهٔ ناصرخسرو، نشانهٔ «را» برای اشاره به مفهوم «پس از» و «بعد از» به کار رفته است: از بیت‌المقدس برفتم، سه روز را به جایی رسیدیم که آن را ارعز می‌گفتند (سفرنامه ص ۴۳).

علاوه بر آنچه دربارهٔ مفاهیم نشانهٔ «را» گفته شد، مفاهیم بی‌شمار دیگری از آن دریافته می‌شود که به برخی از آنها ذیلاً اشاره می‌شود:

«را» بیانگر تملک و تعلق: و همیشه طوسی کنارنگیان را بود تا به هنگام حمید طایی که از دست ایشان بستند (مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری، ص ۱۷۶)، من زنی دیدم به ناحیت سبا که ملک و زمین آن ناحیت همه او راست (تاریخ بلعمی، ص ۵۷۶)، و بر آن قرار گرفت که امیرمحمود را خطبه کند به نسا و فراوه که ایشان را بود در آن وقت و دیگر شهرها، مگر خوارزم و گرگانج (تاریخ بیهقی، ص ۹۱۸)، و هرچه غواصان برآوردندی، یک نیمه، سلاطین لحسا را بودی (سفرنامه ناصرخسرو، ص ۱۰۷)، فرمود تا انگشتری را بر گنبد عضد نصب کردند تا هرکس تیر از حلقهٔ انگشتری بگذراند خاتم او را باشد (گلستان، ص ۱۱۹).

را = به‌وسیلهٔ، به‌توسط: و این زن نخست نزدیک بود به سلطان مسعود چنان‌که چون حاجیه‌ای شد فرود‌سرای و پیغامها دادی سلطان او را به سراییان ور هر بابی (تاریخ بیهقی، ص ۵۱۰)، و سفیر میان ایشان زن حجّامی بود، زن حجّام را بدو پیغام داد (کلیله و دمنه، ص ۷۶).

را = در برابر، در مقابل: و مسلمان بود و با داد و عدل بود و جهان آبادان همی‌داشت، و ملکان او را ذلیل شدند (تاریخ بلعمی، ص ۴۶۵)، سوم پیراهن صبر پوشیده‌ام که محنت را هیچ چیزی چون

صبر نیست (تاریخ بیهقی، ص ۴۲۸)، نعمتی بسیار داشت و بندگان و کارگزاران فراوان و خود، همهٔ شهر او را چون بندگان بودند (سفرنامه، ص ۱۴)، تمام پادشاه زادگان در خدمت و بندگی قاآن بیرون از دو سه نوبت را زانو زدند (جهانگشای جوینی، ص ۱۴۸).

«را» برای گروه اسمی در جایگاه نهاد: همان‌طور که گفته شد نشانهٔ «را» در فارسی کنونی تنها به دنبال مفعول صریح و به‌ندرت به دنبال قید ظاهر می‌شود، امّا در متون نثر کهن فارسی به نمونه‌هایی برمی‌خوریم که نشانهٔ «را» بعد از نهاد جمله آمده است: آورده شد در صحرای قیامت دوزخ را از بهر بیراهان و کافران (تفسیر کمبریج، ص ۴۳۴)، یارب مرا مرگ مده تا فراکارهای خویش تمام کنم و راست کنم کار این جهانی و آن جهانی (تاریخ بلعمی، ص ۲۵۷)، هریک از ایشان به جایی افتادند آدم به هندوستان افتاد به کوه سرندیب و حوّا را به جده افتاد (تاریخ بلعمی، ص ۸۴)، خدای عزّوجلّ [این] آفتاب و ماه از نور عرش آفرید هر دو را به روشنایی یکی بودند (تاریخ بلعمی، ص ۵۱)، پیش از آن‌که پارسیان را غلبه کردند رومیان را و دولت پارسیان را بود (تفسیر کمبریج، ص ۴۵۸)، امیرمحمد را به غزین خوانده آمد (تاریخ بیهقی، ص ۱۸)، این مثل بدان آوردم تا رأی ملک را روشن شود (کلیله و دمنه، ص ۷۱)، وعده کرد که من به فلان جایم تا تو بیایی، بدان جای آمد، و آن مرد را فراموش شد (تفسیر کمبریج، ص ۲۷)، و علما را خلاف است که مرد بیگانه را در پای زن بیگانه شاید نگریست (تفسیر کمبریج، ص ٦٨٧).

مر... را

در متون دوره‌های نخستین زبان فارسی به‌ویژه متونی که در ماوراءالنهر نگارش یافته مانند: تاریخ بلعمی، ترجمهٔ تاریخ طبری، هدایةالمتعلمین فی‌الطب، تفسیر قصیدهٔ ابوهیثم، قصص‌الانبیاء، یا متونی که در قسمت شرقی افغانستان کنونی نوشته شده مانند: حدودالعالم، التفهیم بیرونی، زین‌الاخبار گردیزی، کشف‌المحجوب هِجویری و آثار ناصرخسرو لفظ «مر» در جایگاه پیش از گروه اسمی ظاهر می‌گردد. دستورنویسان عموماً کاربرد «مر» را برای تأکید نمودن بیشتر دانسته‌اند. لازم به یادآوری است که لفظ «مر» برخلاف تصور عده‌ای از آغاز فارسی ادبی پدید نیامده، بلکه در یک پاپیروس پهلوی مصری متعلّق به قرن هفتم میلادی نیز به‌کار رفته است. امّا این تنها موردی است که در پهلوی دیده شده است. در این متن لفظ «مر» به‌عنوان حرف اضافه جلو یک نام روز به‌کار رفته:

mar roč angrān = MAR YWM ɔNGRɔN

= در روز انگران (انیران). علاوه بر این لفظ «مر» در یک نوشتهٔ نستوری سُریانی ـ فارسی که در بولایغ نزدیک تورفان به دست آمده هشت بار به کار رفته است. مولر MÜler خاورشناس

آلمانی به اشتباه آن را با لفظ MR (marī) مارسریانی به معنی آقا و سرور یکی دانسته که مسلّماً نادر است [1]. آقای بن ونیست (Benveniste) خاورشناس فرانسوی و متخصص برجستهٔ زبانهای باستانی ایران حدس زده است که این لفظ باید با واژهٔ «مر» به معنی شمارش هم‌ریشه باشد [2].

همان‌طور که گفته شد «مر» بیشتر در متون مربوط به قرنهای چهارم و پنجم به کار رفته است، باوجود این گاهی در کلیله و دمنه و گلستان سعدی هم استعمال شده است. مانند نمونه‌های زیر که علاوه بر این‌که نشانهٔ «را» پس از گروه اسمی در جایگاه مفعول صریح به کار رفته، نشانهٔ «مر» نیز پیش از گروه اسمی ظاهر گردیده است:

خدای تعالی مر فریشتگان آسمان نخستین را بر زمین آورد (تاریخ بلعمی، ص ٦٧)، ما گرویدیم به خدای ما لِیَغْفِرَ لَنا خَطایانا از بهر آن تا بیامرزد مر ما را (تفسیر کمبریج، ص ٦٩)، یکی از جلسای بی‌تدبیر نصیحتش آغاز کرد که ملوك پیشین مر این نعمت را به سعی اندوخته‌اند (گلستان، ص **۵۵**).

به‌طور کلی «مر» پیش از گروه اسمی و «را» پس از آن همانند خود «را» به مفهوم حروف اضافه از قبیل «برای»، «به»، «از»، «بر» و... در متون نثر کهن فارسی به کار رفته است: بهشت مر پرهیزگارانی است که پرهیز می‌کنند از فساد و ناشایست (تفسیر کمبریج، ص ۴۲۱)، اندرو برکت نهاد تا از او نباتها خیزد که از آن مر خلق را منفعت باشد و قوت (تاریخ بلعمی، ص ۳۴) از بهر من آمرزش خواه که تو از منی (تفسیر کمبریج، ص ۱۹)، من که بوریحانم و مر او را هفت سال خدمت کردم، نشنودم که بر زبان وی هیچ دشنام رفت (تاریخ بیهقی، ص ۹۰۷)، چون سه سال برآمد، ابراهیم مر جبرئیل را خبر اسماعیل پرسید (تاریخ بلعمی، ص ۲۰۹)، بیرون آید دست تو سپید مر آن را روشنایی می‌تابد (تفسیر کمبریج، ص **۵۱**)، ای که تو ما را چیزی بخشی و پاداشی کنی اِنْ کُنّا نحْنُ الغالِبین اگر باشیم ما غلبه‌کنندگان مر موسی را.

کاربرد «مر» به تنهایی به جای «را»

یکی از موارد بسیار قابل توجّه در نثر کهن فارسی، کاربرد لفظ «مر» به تنهایی، یعنی بدون نشانهٔ «را» پیش از گروه اسمی در جایگاه مفعول صریح و مسند می‌باشد.

1. La langue des plus anciens monuments de la prose persane, p.p. 382-383.

2. Benveniste, Journal asiatique 1938, p.p. 459-460.

«مر» برای گروه اسمی در جایگاه مفعول صریح: گروهی گفته‌اند مریم سماخچه برداشت، پوشیده جبریل مرجیب آن سماخچه بگرفت و در آستین او دمید (تفسیر کمبریج، ص ۱۰۹)، آورده‌اند که مر آن پادشه‌زاده که مطرح نظر او بود خبر کردند (گلستان سعدی، ص ۱۳۰).

«مر» برای گروه اسمی در جایگاه مسند: برمی‌خوانی بریشان اکنون آیتهای ما و خبر می‌کنی ایشان را از قصّه شعیب و موسی، تا باشد مر حجتی بر پیامبری ترا (تفسیر کمبریج، ص ۴۰۲).

کتابنامه

بلعمی، ابوعلی محمد، **تاریخ بلعمی**، به تصحیح ملک الشعراء بهار و به کوشش پروین گنابادی.

بهار، محمدتقی، **سبک‌شناسی**، مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر.

بیهقی، ابوالفضل، **تاریخ بیهقی**، به تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۰.

تفسیر قرآن پاک (تفسیر کمبریج)، به تصحیح دکتر جلال متینی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.

جوینی، عطاملک، **جهانگشای جوینی**، به تصحیح محمدبن عبدالوهاب قزوینی، مطبعهٔ بریل، لیدن هلند، ۱۹۱۱.

حاجتی، عبدالخلیل، «فعل لازم و را در زبان فارسی»، **مجلّهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم**، شماره پنجم، شهریور ۱۳۵۸.

دبیر مقدم، محمّد، پیرامون «را در زبان فارسی»، **مجلّه زبان‌شناسی**، سال هفتم، شمارهٔ اول، بهار و تابستان ۱۳۶۹.

سعدی، مشرف‌الدین، **گلستان**، به اهتمام محمدعلی فروغی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۸.

صادقی، علی اشرف، «را در زبان فارسی امروز»، **مجلّهٔ دانشکده ادبیات تبریز**، بهار ۱۳۴۹.

قائم مقام فراهانی، میرزا ابوالقاسم، **منشآت**، به کوشش بدرالدین یغمایی، انتشارات شرق، تهران ۱۳۶۶.

قبادیانی مروزی، ناصرخسرو، **سفرنامه**، به کوشش نادر وزین‌پور، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۶۲.

معمّری، ابومنصور، **مقدّمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری**، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۶۲.

نصرالله منشی، عبدالحمید، **کلیله و دمنه**، به تصحیح و توضیح مجتبی مینوی تهرانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.

Benveniste, Emille, *journal asiatique*, 1938.

Lazard, Gilbert, *la langue des plus anciens monuments de laprose persane*, paris, klincksiek 1933.

محمدرضا شفیعی کدکنی

دربارهٔ ترجمان‌البلاغه

چکیده

تَرجُمانُ‌البلاغه، تألیف محمدبن عمرِ رادویانی، از آثارِ قرن پنجم هجری است و در ارائه و تدوینِ ساخت و صورتهای شعر فارسیِ عصرِ آغازی، بالاترین مقام را داراست. هرگونه کوشش در جهتِ تکمیل چاپ انتقادیِ آن، حتی در حدِّ افزودن و کاستنِ یک نقطه، دارایِ کمالِ اهمیّت است. مقالهٔ حاضر یکی از این‌گونه، کوششهاست.

آنچه در این یادداشت به‌نظر شما می‌رسد، بعضی ملاحظاتِ اصلاحی است در باب چاپ انتقادی و عالمانه‌ای که شادروان پروفسور **احمد آتش**، ایرانشناسِ اهلِ ترکیه از کتاب گرانقدر و بی‌نظیر ترجمان‌البلاغه کرده است. در همان زمان نشر کتاب، استادِ بزرگ شادروان **ملک‌الشعراء بهار** نقدی بر چاپ ترجمان‌البلاغه نوشت که شادروان آتش به‌بعضی از آنها پاسخ داد. وقتی یادداشتهای خودم را در مرحلهٔ نهایی می‌خواندم نگاهی کردم به‌یادداشتهای مرحوم بهار، دیدم پنج یا شش مورد، عین نظر استاد بهار است با این همه آن موارد را حذف نکردم زیرا به‌نظرم رسید که تفاوتهایی در نظرگاه وجود دارد که می‌تواند تکمیل نظر استاد بهار باشد. بار دیگر تکرار می‌کنم که این موارد به‌هیچ‌وجه از عظمت کار پروفسور احمد آتش نمی‌کاهد و قدمهایی است در جهت تکمیل روشِ عالمانهٔ آن استاد بزرگ.

در مقدمهٔ ترکی، استاد احمد آتش ۱۱/۲۳۳b کلمهٔ «محدث» را به‌معنی همدرد و انیس (؟) گرفته‌اند و در طرز خواندنِ آن تردید کرده‌اند، بی‌مورد است و به‌ویژه پیشنهادِ «محدَث» سخت دور از طبیعت مقام می‌نماید. همان «محدِّث» به‌معنی حدیث‌کننده و سخن‌گوی درست است.

* در بخش ویژگیهای املایی ترجمان‌البلاغه، در باب صورت هجا / هجی سخا / سخی (که درست آن سحا / سحی است) سها / سهی مصحّح از یک امر آشکار و معروف نزدِ همهٔ اهل ادب غفلت ورزیده و این از همان مقولهٔ «الهفواتُ‌النادرة من‌المعقّلین و المحظوظین» است. در کمتر کتاب

فارسی‌یی از متونِ قدیم و نسخه‌های خطی است که کتابتِ «مُمالِ» کلمات رواج نداشته باشد. از رایج‌ترین موارد آن نسخهٔ اساس مثنوی مولانا طبعِ نیکلسون است که گاه حتی به‌صورتِ «اعتماد» می‌نویسد و از خواننده می‌خواهد که آن را «اعتمید» بخواند، در قافیهٔ امید:

لیک بر شیری مکن تو اعتماد — واندرآ در سایهٔ نخل امید

در باب دیگر مطالب مصحّح در این خصوص هیچ سخنی نباید گفت.

در مقدمهٔ ترکی استاد احمد آتش: ص ۱۰ س ۱۱-۱۰ «احمد واتکی» مصحّح احتمالِ «واتگین» داده است تا احتمالاً ریشه‌ای ترکی پیدا کند، در صورتی که به‌احتمال قوی کلمه از ریشهٔ «وات» است (واژه، واژیدن مراجعه شود به **اسرارالتوحید** ۱۳۶/۱ گفتار خرقانی به‌زبانِ قومسی: «سخن بواژ» که فعل آن را صرف کرده است.) نیز مراجعه شود به‌تعلیقات **اسرارالتوحید** ۵۴۳/۲ و «واتکی» یا «واتکر» می‌تواند باشد به‌ویژه که تمام فرهنگهای قدیم «واتگر» را به‌معنی مردِ کلام و مردِ سخن و شاعر آورده‌اند و در اصل نسخه هم این کلمه به «واتکر» نزدیکتر می‌نماید. البتّه نسبت «الواتکتی» در کتاب **القند**، شمارهٔ ۸۵۱ هم قابل یادآوری است.

* در بحث از کسائی، عبارتِ «المجتهدالمقیمِ بنفسه و مروزی‌الاصل» مسلماً «المقیم بِنَسفْ» درست است و در **دُمیةُ‌القصرِ** چاپ دمشق ۶۷۹/۱ هم این عبارت در موردِ کسائی، «بنسف» است، یعنی مقیمِ شهر نسف (نخشب در ماوراءالنهر)

* ص ۲۸، س ۹ عماره بدون تشدید درست است و از تخلص شاعر که در شعر او آمده است این امر مسلم می‌شود چنان‌که در صفحهٔ ۴۵ کتاب، در این بیت او، دیده می‌شود:

جایِ کمرت شعرِ **عماره**ست همانا — کز یافتنش خیره شود وَهْمِ خردمند

و در همین بیت هم، در مصراع دوم، کلمهٔ «خیره» مشکوک است و به «خسته / خَیه» بیشتر شباهت دارد، مراجعه شود به‌اصل 253b؛ گویا در نامهای عربی قرون اول «عماره» بدون تشدید رواج داشته است و مشدّدِ آن، ظاهراً، ضبط نشده است.

* ص ۹۴ س ۹-۱۲ «اندرکنم»: استاد متوجّهِ طنزِ نهفته در شعر و جنبهٔ دوپهلوییِ عبارت نشده و ندانسته که شاعر چه کرده است. بنابراین توضیح استاد زاید است.

* ص ۱۰۴: شعرِ منوچهری:

منم از نژادِ بزرگانِ سامان — که بودند شاهان چتر و کواکب

امروز مسلم است که این شعر از منوچهری نیست مراجعه شود به **مونس‌الاحرار**، ۶۴۱/۲

* ۱۰۶ س ۵ در باب موقری و شعرِ او که استاد فرموده است: «مثالی که در این شعر آمده است برای ما مفهوم نشده است» باید یادآوری شود که کلمهٔ «دریا» از آن استخراج می‌شود و گویا از تمام

قصیده ـ که مؤلف به‌دلیل طولانی‌بودن آن را نیاورده است ـ شعری استخراج می‌شده است که با کلمهٔ «دریا» آغاز می‌شده است.

*** در متن کتاب و قراءتِ نسخهٔ اصل**

۶/۲ و اما اندر دانستن : در اصل : «و امّا اندرین دانستن» درست است.

۴/۳ معرفتِ القاب و قوافی : مراجعه شود به‌مقالهٔ شفیعی کدکنی در کتاب **قافله سالار سخن**، صفحات ۱۹۵-۲۰۴ که از **قابوسنامه**، ۱۸-۱۶ و **حدائق‌السحر** ۶۲۲ عین همین تعبیر علم شاعری و القاب نقل شده است و دربارهٔ حدود معنوی آن بحث شده است. و ظاهراً کتابهایی هم با عنوان «القابُ‌العروض» در قدیم داشته‌ایم، مراجعه شود به **فهرست نسخه‌های خطی فارسی**، احمد منزوی ۲۱۵۳/۳ که کتاب القاب‌العروض نسخهٔ کتابخانهٔ مدرسه سپهسالار را معرّفی می‌کند.

۳/۶ سخن‌پیمای : اصل سخن‌پیماست و ضرورتی برای افزودن **ی** نیست.

۷/۳ و از ایزد تعالی جِدّة توفیق خواستم، صورتِ درست «تَعالیٰ جَدُّه» است که تعبیر قرآنی است: وَ اِنَّهُ تعالیٰ جَدُّ رَبِّنا مااتّخذَ صاحِبةً و لا وَلَداً ۷۲/۱۳، ضمناً افزودن کسره بر دال ایزد، به‌صورتِ «ایـزدِ» در این‌جا تحمیل سلیقه است و ظاهراً قدما به‌صورت غیرمضاف عمل می‌کرده‌اند.

۹/۳ «یک ره این کتاب را بسر بُردم». اصل : «یک **راه**» است.

۱۴/۳ از وی دور کردم : به‌قرینهٔ صارفه باید دور نکردم صحیح باشد.

۷/۴ «و به‌موقعِ ارتضا و محلّ <رضا> افتاد» ظاهراً ضرورتی برای افزودن <رضا> نیست زیرا نوعی تحمیل سلیقهٔ دوره‌های صنعت است بر نوشتهٔ روزگارِ سادگی و «به‌محل افتادن» تعبیری رایج بوده است شبیه جاافتادن امروز و به «جایگاهْ افتادنِ» رایج در متونِ قدیم. مراجعه شود به **مختارنامهٔ** عطار، ۲۷۱ و **دیوان عطار**، ۱۱۲ ؛ همان که در عربی هم می‌گویند : «وَقَعَ فی مَحَلِّهِ.»

۱۰/۸ عبدالجبّارِ زینبی : یادم هست که سالها میان اهل ادب بر سرِ ضبطِ نام این شاعر بحث بود و استاد بهار، برخلافِ نقل صریح نسخهٔ عکسی در تمام موارد در همان نقد ترجمان‌البلاغه با اصرار سعی کرده بود که صورتِ زینتی را ثابت کند که در حقیقت خلافِ نظر شادروان عباس اقبال بوده است و اقبال گفته بود : «یک خاندان زینبی وجود داشته که در بغداد بوده‌اند» استاد بهار استدلال کرده بود که «چه‌طور ممکن است یک نفر علویِ خراسانی خود را در خراسان به‌آن خاندان زینبی منسوب کند» و استاد بهار به‌دلیل سجعی که عوفی با نام وی ساخته و گفته : «زینتی زینتِ زمان» اصرار فرموده بود که همان زینتی درست است امّا ضبط نسخه‌های قدیمی حدایق‌السحر و نیز موارد متعدد نسخهٔ قدیمی ترجمان‌البلاغه ثابت می‌کند که زینبی درست است و امروز به‌هرکدام از کتابهای انساب طالبیان که

خوشبختانه چندین متنِ معتبر از آنها چاپ شده اگر رجوع کنیم دهها زینبی علوی در خراسان و فقط در ناحیهٔ نیشابور قرن چهارم و پنجم می‌توان یافت برای نمونه مراجعه شود به **لباب‌الانساب** علی‌بن زید بیهقی، ۶۸۷/۲ .

۱۴/۱۲ بجامه چه : در هر دو مصراع «جه» درست است فعلِ امر از جهیدن (= جستن).

۴/۱۳ مصراع کسائی : «دانم کی هیچ کس نکند **مرتبت** مرا» به‌صراحت اصل «مرثیت» و همان درست است.

۱۶/۱۴ بزیر فرِّ یزدان : صورت درستِ بیت، به‌دلیلِ وزن عروضی قطعه چنین است :

شاها تو به‌زیرِ فرِ **یزدانی** بذخواهِ تو زیرِ دست **آهرمن**

نیز مراجعه شود به‌یادداشت مربوط به‌صفحهٔ ۱۵/۵۶

۱۱/۱۵ محمد عبده : در بابِ او مراجعه شود به **قُرّةُالعین** ۱۲۴ که صورت محمد عبیده می‌آورد و گویا معاصر نوح‌بن منصور سامانی بوده است.

۱۲/۱۵ هر دو کلمهٔ «سهی» درست است و در متن نیز چنین است.

۳/۱۶ «چون شاعر و عاشر و ساخته و خاسته» ولی در اصل ساخته و خواسته است به «واو». و ظاهراً ضرورتی برای این تغییر نبوده است دست‌کم می‌توان گفت صورتِ صوتی را ملاک قرار می‌داده‌اند.

۶/۱۶ سعد و نصرت درست است. **واو** در متن موجود است.

۶/۱۷ میرکِ سینا :گویا میرک سینا شخصی بوده است به‌زیبایی و کرم معروف و این مسأله در شعرِ سوزنی سمرقندی هم انعکاس دارد، **دیوان سوزنی**، ۵۵ :

غول به‌جای تو هست میرک سینا دیو به‌جای تو هست لعبتِ خر خیز

۲/۱۹ «مصراعی دیگر بیرون آید» در اصل : «مصراعی دیگر از وی بیرون آید.» **ازوی** در متنِ مصحح از قلم افتاده است.

۱۵/۲۱

ایدون **بموقعی** به‌مدارای روزگار کز نیش نوش مکّی وز باذه شیرِ شیر

صورت درست همان است که در اصل نسخه آمده است :

ایدون موفقّی بمدارایِ روزگار کز نیش نوش مکّی وز ماذه شیرْ شیر

۹/۲۳ هر آنگه کجا آوَرد پارسیها «پارسی» را به‌همان معنیِ «غزل» به کار برده است و ضمناً برای تمام شعر، مراجعه شود به **مونس‌الاحرار**، جلد دوم ۹-۴۵۸

۱۱/۲۳ رحمت : زخمه‌ت ؟

۱/۲۴ رهی‌گوی درست است، نه **کوی**

۱۱/۲۴ و ۱۲ شعر عسجدی:

نهاده دست چون **گوران** همه بر پشتِ یکدیگر

عصای یکدیگر گشته نژند از تهمتِ عصیان

اصل: **کوران** است و در مصرع دوم **یکدگر** که هم معناً درست است و هم وزناً و عروضاً.

۱۵/۲۴ کی نه طعنِ ژوپنیش: مصراع دوم بیت، آن‌گونه که مصحّح دانشمند پیشنهاد کرده‌اند به‌لحاظِ نحوی غلط است و ضمناً از صورتِ مکتوبِ در نسخه نیز دور است، شاید:

نه هرگز شدش زخم خطّی خطا

درست‌تر و نزدیکتر به‌اصل باشد

۴/۲۵ اندر بیت نبشتن: صحیح آن: اندر بیت [به] نبشتن

۱۵/۲۶ زمانه گوی درست است نه کوی

۱۴/۳۳ «نشاطشان همه غم کرد و فخرشان همه عار» واو در اصل وجود دارد و در چاپی حذف شده است.

۱۰/۳۴ آن تلخ و بدو عمر تلخ شیرین: شاید بتوان احتمال داد که قطعهٔ ذیل، **المعجم**، ۳۴:

از دور ببینی مرا بداری　　پیشِ رُخِ رخشنده دست عمدا

چون رنگِ شراب از پیاله گردد　　عکسِ رخت از پشت دست پیدا

از منجیک باشد و بیت: آن تلخ و بدو عمرِ تلخ شیرین، دنبالهٔ همان شعر.

۳/۳۶ نژ غلط مطبعی است به‌جای نثر.

۱/۳۷ و ۲ در شعر عنصری:

خواسته بخشی که خواهنده چنان داند کی هست

زیر هر پیچی از انگشت تو گنجی شایگان

اصل: بنجی (= پنجی) بوده است و از روی دیوان عنصری، بی‌دلیل به «پیچی» اصلاح شده است که نه معنی دارد و نه لطف، یعنی هر پنج انگشت تو. و موسیقی «پنجی» و «گنجی» بهترین دلیل صحتِ ضبط نسخهٔ اصل است.

۹/۳۷ و ۱۰ بیت عنصری در وصفِ میدانهای جنگِ ممدوح:

زین هر دو زمی هر چ گیا روید تا حشر

بیخش همه روئین بوذ و شاخ طبر خون

بدون هیچ دلیل متن، که **روین** (= روناس، گیاهی که شباهت به‌خون دارد) بوده به **روئین** بدل گردیده است

که درست نیست.

۱۲/۳۸ چنان‌که مسعودی غزنوی گوید. در اصل به‌جای گوید «گود» بوده است که صورتی است رایج تا عصرِ مولانا و از جمله در مثنوی شریف به کرّات استعمال شده برای نمونه مراجعه شود به **مثنوی** ۲۹۴/۳ و **دیوان شمس** ۱/ بیت ۶۳۹۷ و ۵۶۰۹/۲ در همین صفحه عبارت: «یکی از جملهٔ بلاغت آن است که شاعر یا دبیر از آن **پس** کی حدود قوافی و قراین نگاه داشته بوند به‌تمامی قرینه را اندر بیت بگنجاند.» مصحّحِ دانشمند از آن **بیش** اصل را به‌از آن **پس** تبدیل کرده است ولی بیش در این‌جا به‌معنی بیشتر و افزون‌تر است نه پیش (به پ فارسی) یعنی علاوه بر این‌که قافیه را می‌آورد، در ضمن بیت هم‌قرینهٔ قافیه را بیاورد. چنان‌که در مثال شعر مسعودی دیده می‌شود.

۱۲/۴۰ حقیقی: در اصل نسخه حقیقتی بوده و ظاهراً درست است.

۲/۴۱ آزده: آزرده درست و غلط مطبعی است.

۱۱/۴۲ و ۱۲

مگر ز چشم مخالف به باغِ دولتِ خویش
بلند سرو نبیند نه نونشانده نهال

اصل: **هگرز** است و همان درست و هگرز به‌معنی هرگز در قدما رواج دارد صورت اصلاحیِ مصحّح دانشمند به‌هیچ روی قابل توجیه نیست. همین اصلاح را در «هگرز» در شعر عنصری در ۱/۴۳ نیز اعمال کرده است.

۳/۴۴ دیگری به‌جای دیگر که در اصل بوده تغییری است نابجا

۲/۴۷ نگوساری، در قافیه، نه **نگونساری**.

۷/۴۷ <<... >> خر: در باب هویّت این شاعر مراجعه شود به **دیوان سنائی**، ۱۰۶۴ و مقایسه شود با «کون خر» زوزنی در **الوافی بالوفیات**.

۸/۴۷ یارست: غلط مطبعی است، **بار** است درست است.

۱/۵۶ نام شاعر گویندهٔ: «از آرزوی روی گل و روی دوستان» در اصل غضاری است و به‌دشواری می‌توان آن را عنصری خواند. دلیل این که از عنصری نیست این‌که بلافاصله می‌گوید: عنصری گوید و نمی‌گوید: هم او گوید یا هم عنصری گوید چنان‌که شیوهٔ رادویانی است.

در نقل بیت عنصری:

چون سیم سفچه شاخ درختان جویبار
چون زرِّ حُقّه برگ درختان بوستان

در اصل بوده است: «چون رحقه» و مصحّحِ دانشمند <زرّ> را داخل < > قرار داده و «ر» را هم

در آغازِ حقه آورده است به‌صورت:

چون <زرّ> **رحقه** برگِ درختانِ بوستان

که پیداست خطای باصره یا اشتباهِ مطبعی است وگرنه برای زرِ رحقه معنی تراشیدن بسیار دشوار است. می‌باید چنین عمل می‌شد: چون [ز]رّ حُقّه.

۱۵/۵۶ در اصل: «وز **آهرمن** ستد خاتم سلیمان» است. باید توجه داشت که کاتب یا مؤلف یا شاعرانِ گویندهٔ شعرها کلمه را «آهرمن» تلفظ می‌کرده‌اند در صفحهٔ ۱۶/۱۴ نیز چنین است: بدخواهِ تو زیر دست **آهرمن**.

۳/۵۷ «از یک **گوشهٔ** کیهان» درست است.

۱/۵۹ «گدازانِ» باید به‌صورتِ «گدازانْ» اصلاح شود.

۴/۶۰ **خیر** ندارد، صحیح آن **خبر** ندارد است.

۷/۶۱ و شرط نای (؟) به‌جای آرد: شاید «تای» به‌معنیِ معدودِ اعداد، از قبیل: دو تا، سه تا ...

۸/۶۱ دوستان و **دوشمنان،** غلط مطبعی است **دشمنان** درست است.

۱۲/۶۷ شکفته به‌جای شگفته درست است.

۳/۶۸ مرشاعرانِ بیشتر را، ظاهراً پیشتر را درست است.

۶/۶۸ «و از راهِ طبعِ خویش نگشته» اصل: و از راه و طبعِ خویش است که تفاوت معنایی دارد و به‌لحاظ دقایق لغت حفظِ **واو** ضرورت دارد.

۱۵/۶۸ بین‌گر: بین **اگر،** لأقامَةِالوزن.

۳/۷۰ و ۴ در بیت دوم:

ابـر تـو چـون رفت تـو بـی‌بهره‌ور مـانی ازو

ابر من هـرجـا کـی بـاشذ مـن زجـودش بـهرور

ظاهراً «**بی‌بهره درمانی ازو**» درست‌است‌وگرنه‌خلافِ‌معنی‌است و نحوِ زبان‌هم غیرقابل‌قبول‌است.

۱۲/۷۱ شعرِ یزدانی به‌همان صورتی که در اصلِ نسخه بوده است: هم ماتمِ دشمنان و هـم **سورِ نُسور،** درست است قطعاً و اصلاح مصحح دانشـمند کـتاب بـه‌صورتِ **نُسـوار،** عـلاوه بـر این‌که وزن را مخدوش کرده و جناس قافیه را از بین برده است، وَجْهِ صحتی ندارد و این‌که کسی در حاشیه نوشته «جمع کرکس» ناظر است به‌همان نُسور و معنی بیت یادآورِ تعبیر فردوسی است: چرانندهٔ کرکس اندر نبرد.

۸/۷۴ گبر پلنگ: با این‌که قابل توجیه است، پذیرفتنی نیست زیرا مقام مقام بیان حالات است و کِبْر پلنگ معروف؛ توضیحات مصحح دانشمند که از فرهنگهایی نظیر برهان و ولرس معنی: زره و کلاه خود را نقل کرده‌اند، هیچ ضرورت و تناسبی ندارد.

۹/۷۴ همه شیرتن: هم به‌دلیل وزن و هم به‌دلیل تناسب با شمشیر و تیر باید همه «سپَرتن» باشد. در اصل نسخه هم «سعر» است و نقطه‌ای برای «شین» گذاشته نشده است.

۱۲/۷۴-۱۴ دریغا که یک مصراع از این قطعهٔ بسیار عالیِ ابوالعلاء شوشتری را کاتب از قلم انداخته است. همین سه مصراع به یک دیوان از دیوانهای عصرِ قاجاری می‌ارزد بلکه به‌صد دیوان از آن دیوانها.

/۷۶ برق چلیپا: ظاهراً همان صورتِ چلیپان قابل توجیه است و از آن گذشته صورت درست تمام مصراع چنین است: برق چلیپان و **بانگِ تندر**، ناقوس، نه بانگِ تند **زناقوس**

۱۲/۷۶ در شعرِ منجیک:

ای نـامهٔ آفـتاب زی کـیوان　　　بـهرام **سـخا** و مشتری عـنوان

اصلاح مصحح دانشمند که کلمهٔ «سحی» (بحاء مهمله را از صورت ممالِ آن) را به‌صورت «سخا» (بخاء منقوطه و غیرمُمال) درآورده است، بی‌جاست. کلمهٔ سحی که ممال کلمهٔ «سحا» است در این‌جا بسیار مناسب است و «سحی / سحا» بندنامه بوده است که برنامه می‌نهاده‌اند مراجعه شود به **ترجمهٔ رسوم دارالخلافه** ۴۸ و در شعر قدیم فارسی کلمهٔ رایجی است از شعرهایی که ابوسعید ابوالخیر می‌خوانده است **اسرارالتوحید** ۳۳۱/۱:

هزار بوسه دهم بر سحاء نامهٔ تو　　　اگر ببینم بـر مـهر او نگـین تـرا

و به‌صورت ممال امیر معزّی گفته است، **دیوان امیر معزّی** ۷۲۳:

بخت بر جامهٔ عمر تو کشیده‌ست عَلَم　　　دولت از نامهٔ فضلِ تو کشیده‌ست سحی

نیز مراجعه شود به تعلیقات **اسرارالتوحید**، ۶۲۳/۲ .

۱۳/۷۹ «جون **شاعر** بیتی را» اصل: چون **شاعری** بیتی را.

۴/۸۱ کاشک تنم باز یافتی خبر دل: در همین وزن و حالِ و هوا، بیتی بدون نام گوینده در المعجم مسلماً دیده‌ام که به‌احتمال قوی از همین شعر است.

۳/۸۲ به‌چمشکان درست که در اصل بوده اصلاحِ به «بچشمکان» روا نیست و کلمه «چمش» را در تمام موارد مصحح دانشمند به «چشم» اصلاح کرده است در صورتی که این صورت رواج داشته در دیوان خاقانی چاپ سجّادی ۶۰۴ (متن و حاشیه دیده شود) هم دیده می‌شود.

۱۱/۸۲ و ۱۲ این بیت عنصری:

گرچه سندان را کنی چون موم زیر عزم خویش

مـوم را در زیـر حـزم خـویشتن سندان کـنی

مصراع اوّل را از روی دیوان اصلاح و نقل کرده است در صورتی که همان صورت اصل: «گر چو سندان

می‌کنی مرموم را با عزم خویش» هم کهن‌تر است و اصیل‌تر و هم معنی زیباتر.

۱۳/۸۴ شعر آغاجی : نانِ ناکس بتر ز مرگ **فجئ**، همچنین در مصراع دوم صورتِ «از» وزن را مخدوش می‌کند. گویا قاعده‌ای بوده است که «از» بنویسند و «ز» بخوانند مراجعه شود به تعلیقاتِ **اسرارالتوحید** ۴۹۵/۲ .

۸۵/ خُلّتِ مرد : همان صورتِ خُلّت درست است و اصلاح وَجْهی ندارد، می‌خواهد بگوید : وقتی کسی بیش از حدّ نزدِ کسی بماند، این درنگِ بسیار سبب کاسته‌شدن از دوستی آنها می‌شود چنان‌که در مثل‌گونه‌ای می‌گویند : اذا جائتِ الخَلّةُ (ای الحاجةُ) ذَهَبَتِ الخُلّة. **اساس‌البلاغه** زمخشری، در مادهٔ خلّ.

۹/۸۶ و ۱۰ در این شعر عنصری و توضیح رادویانی :

همه **نام**کینشان بپر خاش مرد — دل جنگ‌جوی و بسیج نبرد
همی توختند و همی تاختند — همی سوختند و همی ساختند

یعنی‌کی **نام**کین <همی> توختند و بپرخاش همی تاختند جنگ‌جوی همی سوختند بسیج نبرد همی ساختند».

در نسخهٔ اصل، هم در شعر و هم در نثر رادویانی به‌جای نام فام بوده است که ف / نـ به‌علت شباهت بسیار در رسم‌الخط کاتب، اشتباه شده است فعل «وام توختن» است به‌معنیِ اَدایِ دَیْن و شواهد وام توختن در ادبیات فارسی بی‌شمار است صورت وام / قْام / فام نیازی به‌توضیح ندارد. مراجعه شود به **فرهنگنامهٔ قرآنی** ۱۸۶/۴.

۳/۸۸ گویا «رهبر» به‌معنی پیک و نامه‌بر است.

۹/۹۰ در قراءت این بیت :

سخن مر سری را کند **تاجْ‌دار** — سری را کند هم سخن **تاجِ‌دار**

دچار اشتباه عجیبی شده و این تغییر ناروا را در متن داده است :

سخن مر سری را کند **جاه‌دار** — سری را کند هم سخن **چاه‌دار**

و این از عجایب اصلاحاتِ آن استاد بزرگ است ! در این‌باره توضیحاتی هم که در مقدمهٔ ترکیِ خود داده است بی‌جاست. متن، کامل است و افتادگی ندارد ظاهراً سبب اشتباهِ او عبارتی است که رادویانی در دنبال مطلب آورده است که «و سخن را این تأثیر هست کی یکی را به‌جاه رساند و یکی را به‌چاه فکند».

۲/۹۱ : بنُقَط و اعراب : در اصل کلمه مشکول نیست و درست هم همان است، یعنی اگر قرار باشد که مشکول شود صحیحِ آن «بنَقْط» است و «نَقْط» اصطلاحی قدیمی است به‌معنیِ نقطه گذاری و از قدیم کتابهایی داریم به‌عنوان «نَقْطُ المصاحف» که موضوع آنها نقطه گذاریِ کلمات قرآن است.

۹/۹۳ اصل : «ذرُخش» است یعنی «ذال» در اوّل کلمه و قابل تأمل. حداقل یادآوری آن ضرورت

دارد برای مباحثِ فقه‌اللغوی. **فرهنگنامهٔ قرآنی** صفحات ۲۲۳ و ۸۳۲ دیده شود در کلمات ذره‌ها (=زِرِه‌ها) و ذادگان (=زادگان)

۱۳/۹۶ ظاهراً مجری به‌صیغهٔ اسمِ مفعول از باب افعال.

۸/۱۰۱ و ۹ بیت آخر قطعهٔ امیرعلی بورتکین در بحرِ مُجتثّ:

بگـــفتم او را یـــا بُت مـــتاب روی و مـــرو   کی من بروی تـو بـینم هـمی جـهان فـراخ
وگر خـوهی کـی بـدانـی مـرا بـچه از جـای   برو بـتازی «بگـریخت» گـیر بـا «چـخماخ»

که مصحح دانشمند کتاب مصرع اوّل را به‌صورت:

وگر **خواهی** کی بدانی مرا **بچه** از جای، قراءت کرده است و عروضِ شعر و معنیِ آن فـاسد شـده است. برای موارد استعمالِ خوهی / خواهی مراجعه شود به **دیوان سوزنی سمرقندی**، صفحات ۳۳۷، ۳۳۸ و **فرهنگ نوادر دیوان شمس**، ۵۳۴.

۴/۱۰۹-۵ چمش درست است و تغییر ناروا قبلاً هم یادآوری کردم

۳/۸۲ شعرِ عربیِ مُصَحّف، ظاهراً باید چنین خوانده شود:

هـــــوالفـؤاد بِـرَوْحِهِ و اُحِـبُّه   و آتـــیه اَیْـنَ رأیـتُهُ ورآنـی

۱۲/۱۱۷ در بیت:

دریـغ حـران یـارانِ مـن بـبرنایی   کی بوذ <آن> مجلسهای زفّر ما زیبا

که قافیه باید «زینا» باشد و کلمهٔ آن در داخل < > وزن را مخدوش کرده است:

کی بود مجلسهایِ (= یی) ز فرّ ما زینا و با «فرزینا» در قافیهٔ بیتِ بعد نوعی جناس دارد.

۸/۱۱۹ مصراعِ «آزرا خاک سیر داند کرد» هم در تفسیر سورآبادی آمده است و هـم در حدیقه ۵۳۵ تضمین شده است و سنائی آن را در ضمن بیتی آورده است:

راست گفت اندرین حدیث آن مرد   کـاز را خـاک سـیر دانـد کـرد

و در **تفسیر سورآبادی** ۵۹۵/۱ می‌خوانیم که: گفت: به‌دیدی این مثل آز و حرص است، آز را خاک سیر داند کرد.

۵/۱۲۱ بیت ذیل را:

نیک افکن تخم تـات نـیکی رویـد   تخم افکنِ بـد هـمیشه خـار انـبوید

را بناروا به‌صورت: «تخم بد افکن» اصلاح کرده و وزن آن را که وزنِ رباعی است از «منسرح» دانسته است و مسلماً اشتباه است.

۱۰/۱۲۳ ضرب‌المثلِ «هرک بکش مُرد بنخشب مرد» در اصل درست بوده است و نمی‌دانم چرا در متن به «بنخشت» اصلاح شده است؟ «کش» و «نَسَف» (=نَخْشَب) دو قَصَبهٔ به‌هم‌پیوسته بوده و تاریخِ

آنها را هم مشترک می‌نوشته‌اند از جمله «تاریخ قَصَبَتَی کس ونَسَف» تألیف ابوالعباسِ مستغفری، از علمای نیمهٔ اول قرنِ پنجم ماوراءالنهر در این باره رجوع شود به **التحبیر فی‌المُعْجَم‌الکبیر**، از ابوسعدِ سمعانی مروزی، چاپ منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵/۱۹۷۵ ج ۳۰۳/۲

۱۲/۱۲۴ : کلمهٔ عُقْبه در ضرب‌المثلِ : «اسب را به‌پایان عُقْبه جو دهی سود ندارد»، صحیح عَقَبه است یا عَقْبه به‌معنی راه دشوار در میان‌کوه دربارهٔ عَقْبه / عَقَبه مراجعه شود به‌تعلیقات **مختارنامهٔ عطار**، چاپ دوم، انتشارات علمی، ۴۲۸

۹/۱۲۶ و ۱۰ بیت زیبایی است که در اصل به‌صورتِ ذیل بوده است :

از مرگ چاره نیست، نگریانه		خود داذ بوذ بایذ و خوذ داور

مصراع دوم بسیار فصیح و روشن است و می‌گوید : انسان باید خود قاضی و خود مجریِ حکم عدالت دربارهٔ خویش باشد چون به‌هر حال از مرگ چاره‌ای نیست. مصحح دانشمند آن را به‌صورت :

خوذ داذِ تو رُبایذ و خوذ داور

درآورده است و جای شگفتی است. ظاهراً **داد** را قدما به‌معنی مُجریِ حکم به کار می‌بُرده‌اند و **داور** را به‌معنی قاضی. مولانا فرموده است، **دیوان شمس** ۲ / بیت ۵۶۲۹ .

آنکو به غصب و دزدیی آهنگ پالیزی‌کند		از داد و داور عاقبت اِشکنجه‌های غُز خورد

۶/۱۲۷ درااذ با ذال غلط مطبعی است.

۳/۱۲۹–۹ رادویانی می‌گوید : و دو بیتهاست اندرین باب‌کی بر سبیلِ طیبت‌گفته‌اند و آن نیکست مرکسب‌کردن و رضای ممدوح را و از آن جمله یکی آنست‌کی‌گفته‌اند (رباعی).

شه را سخنِ من شنوذ بایذ		وز دورهِ <من> یکی نموذ بایذ

من بر چی نشینم اگر بیایم		و ایذر چی خورم گر ببوذ بایذ

دو اشتباه بزرگ روی داده است یکی این‌که مصحح دانشمند و بزرگوار کتاب کلمهٔ «رباعی» را در داخل () اضافه‌کرده است‌که در اصل نبوده است و هرکس با عروض اندک آشنایی داشته باشد می‌داند‌که این بحر قریب است بر وزنِ مفعولُ مفاعیلُ فاعلاتن و ربطی به‌رباعی و شاخه‌های آن ندارد. دیگر این‌که مصراع دوم نیاز به‌افزودن <من> نداشته است فقط باید کلمهٔ «یکی» را به‌شیوهٔ رایج قدما به‌صورتِ مُشَدَّد «یکّی» خواند و مصراع درست است و بهنجار :

وز دو ره یکّی نموذ بایذ

۱۰/۱۲۹ و ۱۱ شاعر گوید (رباعی) :

میَرم بروَذ من زی (؟) کی باشم		با او بروم و یا بباشم

ار گویذ رو بر چی نشینم		ور گویذ باش از چی معاشم

افزودن کلمهٔ «رباعی» در () بی‌جاست زیرا با آن‌که شعر از مزاحفات هزج است رباعی (هیچ‌یک از متفرعات دوشاخهٔ آن) نیست. و دیگر این‌که:

میرم بروذ من زکی باشم

که در اصل بوده است نیاز به‌تبدیل ز /زی نداشته است وگرنه وزن خراب می‌شود. ظاهراً آنچه سبب رباعی تلقی‌کردن این ۲ قطعه شده است عبارت رادویانی است‌که در آغاز بحث گفته است: «دو بیتهاست» و پیداست‌که دو بیت را با توسّع به‌کار برده است یعنی قطعاتی کوتاه و در دو بیت.

۱۴/۱۳۱ «روزِ شدن را نشان دهند بخورشید» اضافه کردن علامتِ اضافه (کسرهٔ «ز») بی‌جاست و معنی روشن است. یعنی طلوع یا غروب را با خورشید نشان می‌دهند. در همین شعر رودکی مصراع اوّل آن در اصل چنین:

آن‌کی نمانذ به‌هیچ خلق **خدایست**.

بوده و آن را به **خدا است** اصلاح کرده و مدعی شده که اصل خداست بوده. از آن‌جاکه رسم‌الخطِ این کتاب می‌تواند مرجعِ محققان باشد، توجه به‌این تغییر ضرورت دارد.

۱۲/۱۳۶ «هر دو کلمه بوزن و بعد دِ حروف یکسان بوذ و برَوِی **باخلاف**» اصل «خلاف» بوده و درست است و نیازی به‌این تغییر نیست.

رضا انزابی‌نژاد

با علّامه قزوینی در جهانگشای جوینی

با یاد دکتر غلامحسین یوسفی،
و پاسداشت فضل و فضیلت

چکیده

روی کردِ آدمی به گذشته، و شناخت احوال گذشتگان از طرفی، و ثبت رُخدادهای روزگار خویش از طرف دیگر ـ فنّ تاریخ‌نویسی را سبب شده. بنابراین کتابهای تاریخی را می‌توانیم «شناسنامهٔ» اقوام بنامیم.

تصحیح آثار خطّیِ بازمانده، فنّی دقیق و ظریف است و دانشی ژرف و فراخ می‌طلبد. «تاریخ جهانگشای جوینی» را علّامه محمد قزوینی به گونه‌ای ستایش‌آمیز و اعجاب برانگیز تصحیح کرده.

در این مقاله، به‌چند پرسش و چند نکتهٔ مبهم ـ از دیدگاه قزوینی ـ در جهانگشا، براساس نسخهٔ خطّیِ تازه‌یاب پاسخ داده شده است.

اگر باور داشته باشیم که آدمی جانشین خداوند خویش در روی زمین است [۱]، باید بپذیریم که او این شایستگی و نیابت را از آن یافته که حقیقت پاره‌ای از هزار و یک نام خداوند، و معنای برخی از نود و نُه صفتِ [۲] مَنوبِ خویش را در خود دارد و از این‌جاست که جامهٔ «خلیفةاللّهی» به اندامِ وی زیبا و راست می‌آید.

از هر منظر که به آدمی ـ و به تعبیر عرفا ـ به «دل» وی بنگریم یک صفت از صفات جلالیّه یا جمالیّهٔ خداوند در آن متجلّی است، و هم از این‌جاست که حکیمان و دانایان، از آدمی، صدها تعریف به دست داده‌اند.

کهن‌ترین و در عین حال منطقی‌ترین این تعریفها، همان است که ارسطو گفته: «آدمی جانوری است سخن‌گو» [۳]. امّا ملایم این مقال، این تعریف نیز بی‌جا نمی‌نماید که: «آدمی جانوری است

تاریخ‌دار و با شناسنامه». حقّانیّت این تعریف از آن‌جا دانسته می‌شود که هیچ جانوری - جز آدمی - پدر بزرگش را به یاد نمی‌آرد؛ نیز عمو و عمّه‌اش را نمی‌شناسد و چون چنین است، ناگزیر، بر سر آن که فلان بزرگ را از تبار خود بشمارد به احتجاج برنمی‌خیزد و برای خود تاریخ و شجره‌نامه‌ای نمی‌آراید. و باز بدین سبب است که تاکنون در هیچ جنگلی، بوزینگان کُنگره‌ای نیاراسته‌اند تا انتساب فلان دفتر شعر را بهمان نیای خود ثابت کنند، نیز بی‌گمان هرگز در ژرفای هیچ اقیانوسی، ماهیان گرد نیامده‌اند تا به چندین حجّت، استوار دارند که فلان نهنگ در نیمروز تابستان به دنیا آمده بوده نه در سپیده دم چلّهٔ زمستان!

پس می‌گوییم: از میان همهٔ جانوران، تنها آدمی است که تاریخ مدوّن و نگاشته دارد؛ و از این روی، ملّتی که گذشتگان خود را - از دیر و دور - به یاد دارد و دارای دو - سه هزار و اندی سال پیشینهٔ مدنیّت و قومیّت و فرهنگ و تاریخ باشد، می‌تواند ببالد و گردن برافرازد. اینک می‌توان به این حکم رسید که: «قوم بی‌تاریخ مانند کسی است که دچار ضایعهٔ فراموشی شده و حافظهٔ خود را از دست داده باشد».

پس کتابهای تاریخی هر قوم و ملّتی، حافظهٔ آن قوم و به تعبیر نوتر بایگانی آن ملّت است؛ این کتابهای تاریخی را - اگر هم، گاه - دبیر گیج و گولی[۴]، و غالباً بنا به فرموده و پسندِ امیری بیدادگر یا خانی مخبّط نوشته، باز نورتابهایی هستند به گذشته. امّا در میان متون تاریخی ما - آنها که گرد کهنگی و دیرینگی به رویشان نشسته، بیش و پیش از آن‌که دست خواننده را گرفته در تاریکنای دی و پریر بگردانند، او را در خم و پیچ عبارات متکلّفانه، و شیب و فراز لفّاظیها و آرایه‌های بجا و بی‌جای سخن سرگردان می‌کنند.

یکی از منابع تاریخی - و از معتبرترین آنها، دربارهٔ فتنهٔ هولناک تاخت و تاز مغول - تاریخ جهانگشای جوینی است که به سخن زنده‌یاد عباس اقبال آشتیانی «یکی از سه کتاب تاریخ فارسی است که علاوه بر انشای بلیغ و استحکام عبارت، مؤلّف آن در جمع‌آوری هرگونه اطلاعات نفیس، غالب ایّام عمر خویش را صرف کرده و چنان در این کار دقّت به‌خرج داده که قسمت عمدهٔ معلوماتی که جوینی در تاریخ خود آورده، در هیچ کتاب دیگر به‌دست نمی‌آید»[۵] در ارج و اهمیّت این تاریخ - که تاریخ فاتح جهان، چنگیزخان است - سخن ولادیمیر بار. تولد راست است که: «جهانگشا مأخذ تاریخی استوار و درجه اوّل است و شاید جوینی یگانه تاریخ‌نویس ایرانی است که به مغولستان رفته و سرزمینهای شرقی را به گونهٔ دست اوّل توصیف کرده»[۶]. اطلاعاتی که در این تاریخ آمده یا از مشاهدات مستقیم مؤلف است و یا از آگاهیهای آگاهان استوار و موثق به دست آورده[۷]. از این روی و از جهت استوار و معتمدبودن محتوای این تاریخ، و نیز از جهت شیوهٔ مؤلف در فراهم آوردن یادداشتهای روزانه، جهانگشا از یک سو با تاریخ بیهقی مانندگی دارد و از سوی دیگر با تاریخ

مشروطیّت کسروی، زیرا که مؤلفانِ این هر سه تاریخ، یا دیدار شخصی خود را به قلم آورده‌اند یا شنیدارهای خود را از مردان ثقه و استوار، و هرگاه در استواریِ منبع خبر جای گمان بوده، خواننده را بدان توجّه داده و خود را از راستی یا ناراستی سخن بریء الذمّه گردانیده‌اند.

دستِ سرنوشت، سپید بختیِ دیگری نیز برای تاریخ جهانگشا رقم زده بوده، و آن این‌که تصحیح آن به دست مردی با دانشِ فراخ و هوش سرشار، و حوصله و دقّت بی‌مانند و وسواس رشک‌انگیز صورت گیرد. یک نگاه به‌مقدّمه و پاورقیها و تعلیقات و توضیحات پایانیِ کتاب این ادعا را اثبات می‌کند؛ همهٔ کارهای علاّمهٔ قزوینی چنین است: تصحیح دیوان حافظ - همراه با زنده‌یاد دکتر غنی -، تصحیح لُباب الالباب عوفی، چهار مقاله نظامی عروضی، المعجم شمس قیس رازی، مرزبان‌نامه... همه و همه این ویژگیها را دارند.

در این تصحیح شگفت‌ناک، چندان هنر و دقت و وسواس به‌کار رفته که خواننده جز اِعجاب و ستایش کاری نمی‌تواند. علاّمه گاه واوی افزوده و گاه «را»یی کاسته... امّا گاه نیز در پاورقی علامت پرسشی (؟) گذاشته، و یا قید «کذا»!

کسانی که علاّمه قزوینی را نیک می‌شناسند، می‌دانند که این علامت پرسش چه باری دارد و آن قید «کذا» چه بُردی! فایده و پیام این علامتها از سوی مردی چون قزوینی این است که در عبارت ابهامی هست و مصحّح به مفهوم خرسندکننده‌ای نرسیده، و بدین سان تردید علمی خود را به خواننده القا می‌کند. کمترین فایدهٔ این انصاف و تواضع علمی آن است که شاید روزی این تردید و علامت پرسش، کسی را به تأمّل و درنگ وابدارد و تا شاید از سوی کسی آن بستگی باز شود.

در این مقال، نویسنده - پس از سالها اُنس با تاریخ جهانگشا، و بارها تدریس، و با در دست داشتن نسخهٔ خطیِ گران‌قدری که علاّمه آن را ندیده، به چند پرسش علاّمه پاسخی یافته است. توضیح این‌که علاّمه قزوینی تصحیح این کتاب را با مطابقت ۱۳ نسخه انجام داده که نخستین و معتمدترین این نسخه‌ها در چهارم ذی‌الحجه سال ٦٨٩ تحریر شده، یعنی فقط هشت سال پس از وفات مصنّف کتاب (عطاملک جوینی در چهارم ذی‌الحجهٔ سال ٦٨١ درگذشته)؛ دومین نسخهٔ کهن که تا امروز شناخته شده - و علامه قزوینی آن را ندیده -، سالها پس از تصحیح وچاپ قزوینی پیدا، و وسیلهٔ زنده‌یاد مجتبی مینوی برای دانشگاه تهران، از آن عکسی تهیه شده، عکس این نسخه که هم اینک در دست، و پیش چشم بنده است در نیمهٔ ذی‌القعده سال ٦٩٨ یعنی تنها ۹ سال پس از اوّلین نسخهٔ پیش‌گفته تحریر یافته است.

در نوشتار حاضر، چشم من به دنبال علامت پرسش (؟) علامه قزوینی در پاورقیها، و قیدهای «کذا» و «معلوم نشد» و... بوده، و مقایسهٔ آن بخش از متن با نسخهٔ خطی پیش‌گفته. در مواردی، ضبط

این نسخه به پرسش علاّمه پاسخ می‌دهد و تردید آن مرد را رفع، و ابهام را روشن می‌کند.

در این‌جا نمونه‌هایی از این موارد آمده است. ارزش این نسخه و داده‌های کلّی آن را به‌تصحیح کلّی تاریخ جهانگشا وامی‌گذارم که در دست است ـ گر خدا خواهد ـ.

۱ـ عبارت زیر (ج ۱، ص ۴): «هر مزدوری دستوری، و هر مزوّری وزیری، و هر مُدبری دبیری، و هر مستدفنی [همین‌گونه] مستوفیی...» این عبارت بیان گله‌مندیِ جوینی است از اِدبار روزگار و وارونگی آن، که چگونه شایستگیها بی‌خریدار و ناشایستگان بر سر کار، و به قول شاعرِ روزگار، «گرم رو آزادگان دربند / روسپی نامردمان درکار».

علاّمه قزوینی دربارهٔ کلمهٔ «مستدفنی» اظهار تردید کرده، و گونه‌گونیِ ضبط نسخه‌ها هم، تردید آن بزرگ را موجّه می‌دارد. در نسخهٔ اساس «مستدفنی» ضبط کرده، و نسخه‌های دیگر ضبطهای دیگر، و عموماً بی‌معنی، و در نهایت مصحّح دقیق، در پاورقی چنین نوشته: «مقصود از این کلمه و ضبط آن معلوم نشد». به نظر می‌رسد که تنها ضبط نسخهٔ «هـ»: «مستدفئی» درست باشد؛ توضیح این‌که کلمهٔ عربی «دِفْء» به معنی گرمی است و «مستدفی» صفت فاعلیِ همین کلمه در باب استفعال است که مؤلف از آن معنای خاص یعنی شخص بی‌عصمت اراده کرده؛ استنباط علاّمه دهخداپذیرفتنی است که نوشته: «مستدفی: گرم کننده خود را به وسیلهٔ جامه یا آتش و غیره و در عبارت جهانگشا، می‌نماید که کلمه معنیِ توسّعی دارد: گرمی خواهند در آغوش کسی».

۲ـ عبارت زیر (ج ۱، ص ۴۹): «و چون سه چهار سال... غلاّت از ایشان منقطع شد و غلائی تمام پدید آمد و از قحط، اهالی درمانده شدند، حکمِ او را منقاد گشتند، با لشکر آن‌جا رفت و در هر خانه که کدخدائی بوده از لشکر او کسی در آن‌جا نزول کرد چنانک تمامت به یک‌جای و به‌یک خانه جمع شدند و جور و ظلم و عدوی و فساد آشکار شد».

علاّمه قزوینی دربارهٔ لخت اخیر تردید نموده و در پاورقی نوشته‌اند «مقصود از این عبارت چیست؟».

به نظر من، مفهوم عبارت روشن است: «چون غلاّت از ایشان =[مردم کاشغر] منقطع می‌شود و قحط و گرانی آشکار می‌شود اهالی [که در برابر کوچلک خان] مقاومت نشان می‌دادند ناگزیر منقاد می‌گردند. کوچلک با سپاه خود وارد کاشغر می‌شود و به علّت نبود جایی بزرگ و عمومی، دستور می‌دهد هر خانواری ـ که مرد و صاحب‌خانه حاضر بوده ـ یکی دو تن از سربازان را قبول کنند. [باتوجه به‌عدم امکانات معیشتی، اعضای خانواده، از زن و مرد و دختر و پسر، با این مهمانان ناخوانده در زیر یک سقف و یک اتاق می‌خوابیدند و طبیعی است که فساد و ظلم و تجاوز روی بدهد...].

۳ـ عبارت زیر در (ج ۱، ص ۱۰۰): «اهالی شهر [خوارزم] ایشان [= تاتار] را در میان

گرفتند... و در کار مُجدّتر شدند و بر مقاومت صبورتر گشتند. از بیرون نیز اوزار جنگ هایج‌تر شد».

مرحوم علاّمه دربارهٔ «اوزار» - که ضبط نسخهٔ «آ» است با علامت «؟» اظهار تردید کرده، ضبط نسخه‌های ب، ج، د «آوار» است و نسخهٔ «هـ» چیزی ندارد. نسخهٔ بنده «آواز» دارد و تردید و ابهام را رفع می‌کند.

۴- بیت زیر در (ج ۱، ص ۱۴۳):

یَکفیهِ اِنْ نحنُ مِتْنا اَن یُسَبَّ بِنا	وَ هُـوَّ اِذْ ذُکِـرَالآبـاءُ یَکـفینا

علاّمه در پاورقی چنین قیدکرده: «مقصود از این بیت و وجه مناسبت تمثّل بدان درست معلوم نشد و شاید به‌جای «الآباء» صورت «الابناء» باشد».

علاّمه در توضیحات پایانی کتاب کلمهٔ آغاز بیت را به صیغهٔ متکلم (نکفیه) آورده و نوشته‌اند: «از جملهٔ ابیاتی است مشهور از «بَشامة بن حَزْن النَّهشَلی» (ص ۲۴۳).

بنابراین معنی بیت روشن است و بی‌تغییر «الآباء» به «الأبناء» مقصود معلوم است: «اگر ما [چنان زندگانی کنیم که] چون مُردیم [پسرما] به خاطر ما مورد دشنام قرارگیرد، ما او را بسنده‌ایم و او نیز [اگر چنان زندگانی کندکه چون بمیرد] پدران او را به خاطر وی یادکنند [و حتی دشنام دهند] او ما را بسنده است». بدین ترتیب مفهوم عمومی بیت این که مرگ واقعی آن است که پس از مردن نام کسی بر زبانها نرود، و نام بردن از کسی - وگر به دشنام - بهتر از گمنامی و فراموشی است.

۵- در بیت زیر (ج ۱، ص ۱۵۰):

یَقودُ الخَمیسَ الحر غُصَّ بِهِ الفَـلا	و اَصْبَحَ هامُ الْاُکـمِ وَهْـوَ مُشَـدَّخُ

علاّمه قزوینی دربارهٔ این بیت و کلمهٔ «الحر» در پاورقی، ضبط نسخه‌های گوناگون را داده و افزوده‌اند «تصحیح این کلمه ممکن نشد». و ناگفته روشن است که تا ضبط درست این کلمه دانسته نشود معنی بیت نیز دانسته نخواهد شد. امّا ضبط درست بیت در نسخه‌ای که بـه دست بـنده هست «المَجْر» است، یعنی «سپاه کلان و لشکرگران» و باتوجه به آن‌که الخَمیس نیز اصطلاح لشکری و سپاه آرایی است و سپاهی را بدین نام خوانند که هر پنج رکن سپاه [= مقدمه، میمنه، میسره، قلب و ساقه] را داشته باشد، معنی روشن بیت به دست می‌آید:

[ممدوح: قاآن] لشکری‌گران‌را رهبری‌می‌کندکه‌ارکان‌پنج‌گانه‌را یک‌جا دارد، چنان‌که‌صحرای هموار از انبوهیِ آن تنگ می‌آمد و شکاف برمی‌داشت، و به پیشانی تپه‌ها و بلندی پشته‌ها بدل می‌شد.

۶- در عبارت زیر (ج ۱، ص ۱۶۴): «یکی ایلچی، به خدمت او [= اوکتای قاآن] فرستاد و [اوکتای] به ایلی و مطاوعت او رغبت نمود، و در میان تحف، لعلی ممسوح که او را از آباء و اجداد فتوح رسیده بود فرستاد...».

کلمهٔ «ممسوح» در این عبارت، در نسخه‌های گونه‌گون به‌شکلهای مختلف ضـبط شـده و

صورت مضبوط را علاّمه قزوینی از نسخهٔ «ب» و «هـ» برگزیده و با علامت «؟» تردید خود را اظهار کرده. نسخهٔ موجود در دست بنده نیز واضحاً «ممسوح» است و با توجّه به سجع «فتوح» و نیز معنی کاملاً مناسب در عبارت، جایی برای تردید و علامت «؟» نیست. در لغت آمده «ممسوح: یاقوت یا لعل که آن را به شکل مدوّر یا مربّع یا مسدّس یا مکعّب تراشیده باشند...».

۷- در عبارت زیر (ج ۱، ص ۱۶۶): «مردی مسنّ که از دوران ایام و لیالی قوّت او ناچیز شده بود به حضرت او [= قاآن] آمد و دویست بالش زر التماس کرد... فرمود او را از حضرت خود مأیوس و محروم گردانیدن از علوّ همّت دور می‌افتد... از بالشها هنوز بعضی نگرفته بود که [جان به جان آفرین] تسلیم کرد، و بدین آوازه، بسیار کسان کشان جناب او شدند». علاّمه دربارهٔ لخت اخیر عبارت و «کشان» باز اظهار تردید کرده و با قید «کذا» و علامت سؤال بر تردید خود تأکید کرده است.

به قرینه معنی عبارت روشن است: به سبب آوازهٔ سخاوت و کرامت قاآن بسیار کس مجذوب او شدند. در لغت‌نامهٔ دهخدا «کشان» جمع کَش آمده به معنی متمایل و مجذوب، و همین عبارت شاهد ذکر شده، شاید هم «کشان» را نه جمع، بلکه صفت مشبهه مثل «نالان» بگیریم در مفهوم صفت مفعولی [= کشیده شده و مجذوب].

۸- در بیت زیر (ج ۱، ص ۱۷۸):

و انّی لَاُسْدِی نعمتی ثمَّ اَبْتَغی لَها اُخْتَها مِن اَنْ اَعُلَّ و اَشْفَعا

علاّمه در پاورقی نوشته‌اند: کلمهٔ «مِن» - بر فرض صحّت نسخه - متعلّق به چیست؟

تردید و پرسش علاّمه کاملاً بجاست و اگر ضبط بیت چنین باشد «مِن اَن اَعلَّ» بی‌تکیه‌گاه و پادرهواست امّا در نسخهٔ خطی بنده به جای «مِن اَن» «حتّی» آمده که جایی برای تردید و پرسش نمی‌گذارد، برای مفهوم بیت، لازم است ابتدا مفردات آن توضیح داده شود: اَسْدیٰ اِسداءً: بخشش کرد، احسان نمود. و «عَلَّ یَعُلُّ - هُ: به کسی پیاپی آب نوشانید». و «شَفَع یَشْفَعُ الشیءَ: آن چیز را جفت کرد».

بنابراین - و با توجّه به این‌که «حتّی» به جای «مِن اَن» درست‌تر می‌نماید، معنی بیت چنین است: «من نعمت و مال خود را می‌بخشم، و سپس می‌خواهم تا مانند آن بخشش را [از من بخواهند] و من دوباره ببخشم و آن بخشیده را جفت کنم».

۹- در مصراع «و فی کلِّ ما قَرْنٍ سَدومٌ و جندبُ» (ج ۱، ص ۱۹۰):

علاّمه در پاورقی نوشته‌اند: «مقصود از این کلمه و ضبط آن معلوم نشد».

به گمان بنده، مراد از جندب، جندب بن جناده است که نام ابوذر غفاری صحابی بزرگ پیامبر (ص) است که به قناعت و پرهیز و پارسایی معروف بوده، تا بدان‌جا که برخی او را در جملهٔ اصحاب صُفّه دانسته‌اند؛ در این صورت معنی مصراع چنین خواهد بود: «در هر قرن و روزگاری هم سدوم - قاضی ستمگر شهر لوط - هست که مظهر ناراستی و ستم و فساد بوده، و هم ابوذر، که نمونهٔ

پاکی و راستی و پارسایی است».

۱۰- بیت زیر در (ج ۲، ص ۲۵۷):

و لا یَخْلِبَنْکَ وُلوعُ الشّرابِ		فما هِیَ اِلاّ ولوغُ السَّرابِ

این بیت از قصیدهٔ ملمّع استواری است از صاحب دیوان - پدر عطاملک جوینی. دو سه بیت می آورم تا بر سر سخن بروم:

اِلامَ ارْتکابُکَ غیرَ الصّوابِ		و حَتّامَ سَحْبُکَ ذَیْلَ التّصابی
جوینی جوینی چو جوئی بیابی		چرا در پی آز چندین شتابی
تُحاسِبُ غیرَکَ جَهلاً و تَنْسَی		سَریعَ الحِسابِ شدیدَ العِقابِ
حسابی که آن را فذلک نباشد		ز خود برگرفتی زهی بی‌حسابی
...
وَلا یَخْلِبَنْکَ وُلُوعُ الشَّرابِ		فَما هِیَ اِلاّ وُلُوغُ السَّرابِ
مُدام ار نئی چاشنی گیرِ باطل		قدح‌وار دایم چرا با شرابی
...

در ضبط «ولوغ السراب» در بیت اخیر عربی، میان نسخه‌ها اختلاف بسیار دیده می‌شود. نسخهٔ خطیِ بازیافته «الشّراب» ضبط کرده و به‌گمان من درست است و معنای مناسبی دارد. اما سه چیز سبب شده مصحّح نحریر «سراب» را بر «شراب» ترجیح دهد: ۱- گریز از تکرار قافیه - که شراب در بیت پسین نیز آمده. ۲- غیر متعارف بودن «ولوغ الشراب»: یعنی لیسیدن وزبان زدن به شراب. ۳- توجیه ناموجّه مصراع دوم برای مصراع اوّل.

امّا دلیل صحّت و اصالت قدیمترین دو نسخه (آ، و نسخه ۶۹۸ بنده) و درستیِ «الشراب» و منتفی بودن عیب تکرار قافیه، این‌که «الشُّراب» - به ضمّ - باید خوانده شود، مخفّف «شوراب» یعنی آب شور، نمک آب (← لغت‌نامهٔ دهخدا) مناسبت روشن دو مصراع، و معنای فصیح و دلپذیر بیت، نیازی به شرح ندارد، می‌گوید: آزمندی به باده‌نوشی تو را نفریبد که باده نوشیدن مانند زبان زدن و لیسیدن آب شور است [که تشنگی را می‌افزاید و تشنه را سیراب نمی‌گرداند]. و البته طبیعی می‌نماید که بهاءالدین جوینی - شاعر بارع و ادیب فَحل خراسانی، متبحّر در نظم و نثر تازی و پارسی - گاه تضمّنی کند و کلمه‌ای فارسی را - آن هم با این مناسبتِ گویا و زیبا - چون گوهری در زنجیرهٔ کلمات شعر عربی بنشاند. (در این‌باره ← دکتر محمدرضا راشد، دو تمثیل در تاریخ جهانگشا، مجلهٔ دانشکده ادبیات مشهد، سال ۲۳ شماره ۲).

۱۱- در عبارت مثلیِ زیر (ج ۳، ص ۶۰): «در بیش بالیغ، ایدی قوت - که سرور مشرکان و بت‌پرستان بود -... قراری نهاده تا جماعت مسلمانان را در مسجد جامع در روز غرّا شبی سودا نمایند

تا صبحْ نیم شبی را مشاهده کنند».

علاّمه در پاورقی قید کرده‌اند: «در صبح نیم شبی را مشاهده کردن» ظاهراً اصطلاح مخصوصی بوده است ولی در چه موقع استعمال می‌شده است درست معلوم نشد.

عرض می‌کنم که در روز یا هنگام صبح، نیم شب دیدن یا ستاره دیدن یعنی کاری خارق‌العاده روی دادن، و اصل این اصطلاح به ادب عربی بازمی‌گردد. در ثمار القلوب ثعالبی زیر مدخلِ «یوم حلیمه»[7] چنین آمده: روز حلیمه از بلندآوازه‌ترین روزهای عرب است، و این حلیمه دختر حارث‌بن ابی شَمِر بود. و آن روز از آن روی به او منسوب گردید که: پدرش لشکری به‌سوی منذربن ماء السماء گسیل‌کرد. حلیمه‌نیز درمیدان جنگ حاضر شد تا سپاه پدر را به‌جنگ تحریض کند، بنابراین در تغاری بوی خوشی ریخته بود و سپاهیان را معطر می‌گردانید. عرب بر این باورند که از شدت جنگ و تاخت وگریز سپاه پدر حلیمه، چنان‌گرد و غباری برخاست‌که چشمهٔ خورشید نهان‌گردید و ستارگان پدیدار گشت. از آن روز باز، آن روز به روز حلیمه نامور گردید. عرب در ظهور و اظهار کاری شگرف، گوید: «در نیمروزان، به تو ستاره نشان خواهم داد». سنایی نیز این مثل را منظور نظر داشته که گفته:

بنمردیم تا ز بلعجبی　　　بندیدیم صبحْ نیمشبان

(در این باره ایضاً ← دو تمثیل در تاریخ جهانگشا، مقالهٔ پیش‌گفته).

یادداشتها

۱ - مفهوم آیهٔ ۳۰ - بقره.

۲ - برای خداوند هزار - یا هزار و یک - نام برشمرده‌اند و صد - یا نود و نُه - صفت دانسته‌اند. سنایی در **حدیقه** گفته:

نامهای بزرگ محترمت　　　رهبر جود و نعمت و کرمت

هریک افزون ز عرش وفرش و ملک　　　کان هزار و یک است و صد کم یک.

۳ - الانسانُ حیوانٌ ناطقٌ

۴ - تعبیر از م. امید است از شعر ماندنی «میراثِ» وی و از این دو سه مصراع آن:

«این دبیر گیج و گول کوردل، تاریخ / تا مُذهّب دفترش راگاه گه می‌خواست / با پریشان سرگذشتی از نیاکانم بیالاید / رعشه می‌افتادش اندر دست /... / زان‌که فریاد امیر عادلی چون رعد برمی‌خاست: / هان، کجایی ای عموی مهربان! بنویس: / ماه نو را دوش ما با چاکران، در نیمشب دیدیم /...».

۵ - عباس اقبال، **تاریخ مغول**، ص ۴۸۵.

٦ - و. بارتولد. **دایرةالمعارف اسلام**.

۷ - **ثمارالقلوب فی المضاف و المنسوب**، ترجمهٔ رضا انزابی‌نژاد، ص ۵۵۹.

محمد فاضلی

دیداری تازه با خاقانی

چکیده

«دیداری تازه با خاقانی» که آزادگی و والایی خاقانی آن را باعث شده، بازگشتی است به‌اندیشه‌ها، هنرآفرینیها و سخنهای شاعر، و نقد و ارزیابی آنها. هستهٔ این گفتار را دو مطلب تشکیل می‌دهد :

الف ـ همسویی شاعر شروان با بسیاری از شعرای عرب

ب ـ نقد یکی از قصاید خاقانی

در بخش اوّل تفسیر و تحلیل همسویی خاقانی و شاعران نامور عرب در فنون مختلف، و همچنین جهت این همسویی مورد توجه قرار گرفته است، و در آخر تذکّر داده شده که خاقانی به‌علّت گستردگی هنر و وسعت افق شعریش یادآور آن شاعران است نه منطبق با آنها، زیرا هنر وی تنها بر قامت خویش استوار می‌باشد.

در بخش دوم، قصیدهٔ مورد نظر از لحاظ شکل و مضمون، وحدت و انسجام و دیگر جنبه‌های هنری به‌نقد کشیده شده است. این نقد و بررسی گاه شاعر شَرْوان را در بالاترین پلّهٔ سکوی قهرمانی می‌نشاند، و دیگر گاه در پلّه‌های پایین‌تری قرار می‌دهد.

گر به عیارکسان از همه کم کمتریم　　هیچ کسان را به نقد از همه‌محرم‌تریم
گر به قبولی که هست دولتیان خرّمند　　ما به قبولی که نیست از همه خرّم‌تریم
گر تو به کوی مراد راه مسلّم روی　　ما به سر کوی عجز از تو مسلّم‌تریم[1]

هنگامی که در خردی در یکی از قرای کردستان به مکتب می‌رفتم با شعر خاقانی ـ وصف

---

۱ ـ خاقانی، **دیوان** به تصحیح دکتر ضیاءالدّین سجّادی، انتشارات زوار، ص ٦٢٦

ایوان مدائن - پیش از شعرای عرب آشنا شدم، امّا این آشنایی از محدودهٔ همان قصیده پا فراتر نگذاشت، و بعدها دیگر شعرای فارسی زبان چون سعدی و حافظ مرا به خود مشغول داشتند و مجذوب کلام خویش نمودند. در دَوْره‌های دیگر زندگی که در شعر و سحر زبان شعرای عرب غرق و گم شده بودم، فرصتی پیش نیامد تا بازگشتی به خاقانی داشته باشم. و همهٔ ارتباط نگارنده با شاعر شروان، محدود به حضور در جلسات دفاعیهٔ دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری زبان و ادبیات فارسی بود. تا این‌که ابیات فوق انگیزهٔ دیداری تازه با خاقانی را در من پدید آورد، و به تصفّح و تورّق سریع و گذرا در دیوانش مرا کشاند.

در این سفر نه چندان طولانی که با اندیشه‌ها و تصویرها و سخنان او آشنا شدم معدودی از شعرای عرب در برابر چشمم رژه رفتند، وکم و بیش در گردنه‌ها و پیچ و خمها و در آخر منزلگاههای مسیر در کنار خاقانی جان می‌گرفتند و خودنمایی می‌کردند.

زمانی‌که شاعرِ ما ازسرِ بلندنظری وآزادگی‌خودرا دربی‌قبولی‌ازهمه‌خرّم‌تر، و در کوی عجز از رهروان کوی مراد مسلّم‌تر می‌بیند، مناعت و همّت بلند شعرای صَعالیک[1] را به‌مبارزه می‌طلبد. و آن‌گاه که وی وصف می و مجالس طرب را پیش می‌کشد و با چیره‌دستی آن‌را می‌آراید و می‌پردازد، «اَعْشی»[2] شاعر دورهٔ جاهلی را به یاد می‌آورد و آن وقت که به‌ایراد ترکیبات پیچیده و به کارگیری انبوهی از لغات تازه و غریب روی می‌آورد، و بخشی وسیع از اصطلاحات و تاریخ و فنون را در دل شعر جای می‌دهد و از مرگ و فنا می‌رهاند، فرزدق را درکنار خود می‌نشاند که دانشوران او را در شمار منابع و مآخذ لغت و تاریخ برشمرده‌اند و در حق وی چنین گویند[3]: «لولا شعرُه لَذَهَبَ ثلثُ لغةِ العرب» و «لولا شعرُه لذهَبَ نصفُ أخبارِالنّاسِ».

و آن‌جاکه یک معنی بر خاطرش می‌گذرد بلافاصله پروانه‌وار دورش می‌چرخد و از هر سو

---

۱ - صَعالیک، جمع صُعْلوک: تهیدست و راهزن. عنوانی است که از دیرباز برای گروهی از تهیدستان و آزادگان و بلندنظران عصر جاهلی به کار رفته، که در شبه جزیرهٔ عربستان نهضتی را علیه جامعهٔ ستمگر روزگار خود به‌وجود آورده بودند. این تهیدستان غالباً اهل ذوق بودند که دردها و آوارگیها و قیامها و بلندنظریهایشان را به شعر می‌کشیدند. آنان ادبیّاتی مردمی و انسانی در زبان عربی آفریدند که شنیدنی و خواندنی است. در این زمینه رک. **الشعراء الصّعالیک** از دکتر خلیف.

۲ - اعشی، میمون بن‌قیس، چهارمین شخصیّت طبقهٔ اول از شعرای عصر جاهلی است. او در فنون مختلف شعری چون وصف خمر و مدح و هجا، زبردست بود. (رک: **طبقات فحول الشعراء** : ابن سلاّم، دارالنهضة العربیة، بیروت، ص ۱۸ ؛ **الشعر و الشعراء** : ابن قتیبه طبع لیدن، ص ۴۱).

۳ - شوقی ضیف: **تاریخ‌الأدب العربی**، چاپ دارالمعارف، ۲/۲۷۵-۲۷۶ .

بدان نزدیک می‌شود و آن را لمس می‌کند تا خود را بسوزاند و یا شمع را بکشد، «ابن‌الرومی»[1] را به‌خاطر می‌آورد که «ابن رشیق» در مورد وی چنین گوید[2]:

«کان ابنُ‌الرّومیّ ضنیناً بالمعانی حریصاً علیها، یأخذُ المعنی الواحدَ ویُولّدِه فلایَزالُ یُقلّبهُ ظَهْراً لِبطنٍ و یُصرِّفُه فی کلِّ وجهٍ و إلی کلِّ ناحیةٍ، حتی یُمیتَه و یَعْلَم أنّه لا مَطْمَعَ مِنْه لأحدٍ».

و وقتی که شعر را با اصطلاحات نجومی و فلکی پیوند می‌دهد و به تعمیق معانی و مضامین شعری می‌پردازد و به آرایه‌های بدیعی چون جناس و طباق و موسیقی کلام حرص می‌ورزد، «ابو تمّام»[3] شاعر خردگرای عصر عباسی را تداعی می‌بخشد، همچنان که در التزامهایش شبح حکیم

---

۱ - ابن‌الرّومی، ابوالحسن علی بن العباس (۲۲۱-۲۸۳ هـ) اجدادش از روم برآمده بودند و گویا مادرش از تبار ایرانیان بود، در زندگی خانوادگی با حوادث مرگ و میر زیاد روبه‌رو شد؛ و از سوی دیگر با صفاتی چون زودرنجی و بدبینی و ناخشنودی و ناتوانی در جذب دوستان، که همهٔ اینها باعث شده بود تا وی در زندگی موّفق و کامیاب نباشد. از ویژگیهای شعر وی می‌توان موارد زیر را برشمرد:

الف - طول قصاید توأم با رامی و روانی آنها در اغلب اوقات

ب - استیفای معنی و پرداختن به همهٔ جوانب آن

ج - احساس دقیق نسبت به عوامل مؤثّر طبیعت

د - گرایش به شخصیّت بخشیدن به معقولات

هـ - انسجام و ارتباط بین مطالب قصیده

(رک : انیس‌المقدسی : **امراءالشعرالعربی فی‌العصرالعباسی**، دارالعلم للملایین، ص ۲۸۳-۳۰۶).

۲ - ابن‌الرومی نسبت به معنایی که بر ذهنش می‌گذشت بخل و حرص می‌ورزید، آن را می‌گرفت و می‌پرداخت و زیرورو می‌کرد و به هر طرف می‌گرداند و در هر سوی می‌چرخاند، تاجایی که نَفَس آن‌را می‌گرفت و مطمئن می‌شد که دیگر کسی بدان طمع نمی‌ورزد (**العمدة فی محاسن الشعر و آدابه**، به تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، نشر دارالجیل، ۲/۲۳۸).

۳ - ابوتمام، حبیب‌بن اَوس طائی (حدود ۱۹۲-۲۳۱ هـ) از زعمای شعرای نوپرداز ادب عرب است. او شخصی بلند نظر و کریم‌النّفس و خوش خلق و پای‌بند آداب و رسوم عربها بود. حافظه‌ای قوی داشت به طوری که گویا چهارده هزار اُرجوُزه از شعر شعرای عرب غیر از قصاید به خاطر سپرده بود. او در فنون مختلف شعر چون: مدح، رثاء، غزل، وصف و حکمت وارد شده و به خوبی‌از عهده برآمده است.

ویژگیهای بارز شعر وی عبارت است از :

الف - تلاش و افراط در ارائه مظاهر نوپردازی، چون استعاره، طباق و جناس

ب - تنوّع در معنی، یا به عبارت دیگر اختراع و ابتکار در محتوا و مضامین شعری

ج - حرص و ولع به غریبه گویی در لفظ و معنی

(رک : انیس‌المقدّسی، ص ۱۸۵-۲۱۴ ومصطفی‌الشکعة : **الشعر والشعراء فی‌العصرالعباسی**، دارالعلم‌للملایین، صص ۶۳۵-۶۳۷).

معرّه «ابوالعُلا»[1] را در برابر چشم قرار می‌دهد.

و آن زمان که بر ویرانه‌های کاخ مدائن دل می‌سوزاند و از دیده دوم دجله می‌راند، «بحتری»[2] را درکنار خود داردکه او نیز از سر عبرت به این خرابه‌ها خیره شده و در ماتم عمیق فرو رفته است و اشکش را نثارش می‌کند:

فَـلَها أنْ أُعـينَها بِـدُمُوعٍ   مُوقَفاتٍ عَلى الصَّبابَةِ حُبْسِ[3]

و هنگامی که ذوق فقرو خوار داشتن نَفس و صفای باطن او را رخ می‌نماید که «سلطانی است درویشی، و درویشی است سلطانی» و از ملازمت و منادمت خاقان دست می‌کشد تا به‌حلقهٔ اهل سلوک درآید، ولی کارش به بند و زندان می‌کشد و در آن جا چنین می‌سراید:

روزم فروشد از غم و هم غمخوری ندارم   رازم برآمد از دل وهم دلبری ندارم[4]

او را هم‌بند «ابوالعَتاهِیّه»[5] می‌بینم که به همین سبب و انگیزه سر از زندان «رشید» خلیفهٔ بغداد

---

۱ - ابوالعلاء، احمدبن عبدالله (۳۶۳-۴۴۹ هـ) از نَوادِر روزگار در ادب و لغت و بسیاری از علوم و فنون بود، درکودکی جهان بر وی تاریک شد و زندگی وی با سختی آغاز گردید و خود نیز بر آن بیفزود. شاعر کور بیداردل به انتقاد از جامعهٔ خویش قیام کرد و آن را به بی‌رحمانه درهم کوبید. ابوالعلاء در مواردی زیاد با خیّام مشابهت داردکه به نظر می‌رسد هر دو از یک آبشخور سیراب شده‌اند و گرفتار یک اندیشه هستند. ازجملهٔ آثار وی «دیوان لزوم مالایلزم» است که حاوی اشعار وی در مراحل پختگی فکری و اندیشه‌های فلسفی اوست (رک: محمد فاضلی: «یادی از ابوالعلای معری»، **مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه فردوسی**، بهار ۱۳۵۲ و باز از همین نویسنده: «مقایسه‌ای بین ابی‌العلای معرّی و خیام»، همان مجله، زمستان ۱۳۵۷).

۲ - بُحْتری، ابوعُباده ولید بن عُبید (۲۰۵-۲۸۴ هـ) از نامورترین شعرای نوپرداز روزگار عباسیان است. او اصول وقواعد شعر را ازابوتمّام آموخت و خویشتن را وامدار وی می‌دانست و تا آخر عمرش به استادش وفادار ماند.

شعر او را سحر حلال و سهل ممتنع به حساب آورده‌اند، اسلوبش روان و الفاظش گیرا و سخنش خالی از تکلّف و حشو است، در تعبیر و اسلوب متمایل به شیوه قدما می‌باشد و در معانی و مضامین نوپرداز است. «قصیدهٔ سینیّهٔ» وی به مطلع زیر بر ویرانه‌های مدائن معروف است:

صُـنْتُ نَـفْسی عـمّا یُـدنّسُ نـفسی   وَ تَـرفَّعْتُ عَنْ جَـدا کـلّ جِـبْسِ

خویشتن را از هرچه نفس را بیالاید نگه داشتم و از عطای هرشخص پست ضعیف روی نمودم

(رک: ابوالفرج اصفهانی: **الاغانی** ۲۱/۲۱-۵۰؛ ابن خلکان: **وفیات الأعیان** ۶/۲۱-۳۱، دارالمعارف بیروت؛ طه حسین: **من تاریخ الأدب العربی** ۲/۳۵۵-۳۵۹ دارالعلم للملایین).

۳ - ویرانه‌های مدائن را سزد، تا اشکهایی راکه ویژهٔ سوز وگداز دل است نثارش کنم.

۴ - خاقانی، ص ۲۷۹.

۵ - ابوالعتاهیّه، اسماعیل بن قاسم (حدود ۱۳۰-۲۱۲ هـ) از پیشتازان نهضت شعر در دورهٔ عباسیان به شمار می‌آید. او پای‌بند معانی و ترکیبات و اوزان گذشتگان نبود و خود را از تقلید برتر می‌دانست. در آغاز کار چون دیگر شعرا اهل مدح و غزل و رثا بود، ولی پیش از سن پنجاه سالگی شیوهٔ خود را تغییر داد و به سرودن شعر زهد روی آورد تاجایی که در ادب عرب

←

درمی‌آورد که در آن‌جا چنین می‌نالد :

أرِقْتُ، و طارَ عَنْ عَیْنی النُّعاسُ،		و نامَ السّـامِرونَ وَ لم یُـؤاسُـوا[۱]

و به‌گاه هجو و نکوهش رُقبا و حاسدان یا بدخواهان و دشمنان که سخنانش گزنده و زننده و رکیک و سبک است، هجوهای زشت و وقیح «حُطَیْئه»[۲] و «جریر»[۳] و «فَرزدَق»[۴] و «اخْطَل»[۵] را بر دل

→

به‌نام شاعر زهدیات معروف است. ابوالعتاهیه به علل مختلف از جمله ترک همدمی خلیفه و پیوستن به زهد و تصوف وپرهیز از مدح و غزل، بارها به زندان رفت و قید و بند را تجربه کرد. (رک : ابن قتیبه، صص ۴۹۷-۵۰۱ ؛ انیس‌المقدسی، صص ۱۴۵-۱۵۳ و بروکلمن ۲/۳۴-۳۵).

۱ - بیدار ماندم و خواب از چشمم پرید، همداستانها به خواب رفتند و دلداری ندادند.
(**دیوان جریر**، دار بیروت، ص ۲۳۳).

۲ - حُطَیْئه، جَرْول بن اَوْس (حدود ۳۰۰ هـ)، شاعر مخضرمی‌که دو دَوْرهٔ جاهلی و اسلامی را درک کرده‌است. ازنظر نَسَبی وضعی روشن نداشت، و در انتسابش به شخص یا قبیله‌ای خاص، حدس و گمانهایی در کار بود. او - چنان‌که «اَصْمَعی» گوید - گدا صفت، پست، شرور، بی‌خیر، خسیس، بدشکل و نامرتب بود. ابوعُبَیْده وی را شخصی بدزبان و ناسزاگوی دانسته است که روزی در جست‌وجوی کسی بود تا وی را هجو کند و چون نیافت و صورت خود را در برکه‌ای دید آن را چنین هجو گفت :

أریٰ لِیَ وَجْهاً شَوَّهَ اللّهُ خَلْقَه،		فقُبِّحَ مِنْ وجهٍ و قُبِّحَ حـامِلُه

چهره‌ام را می‌بینم که خداوند آن را زشت آفریده است، زشت باد چنین چهره‌ای، و زشت باد بر دارنده‌اش!

بروکلمن او را در صف اول شعرای هجوگوی قدیم به حساب می‌آورد (رک : مقدمهٔ **دیوان حطیئه** از دکتر حنانصر حِتّی، نشر دارالکتاب العربی).

۳- جَریربن عطیّه، (حدود ۳۳-۱۱۴ هـ) یکی از شعرای خوب عصر بنی‌امیه است، هجاگوییها و نقایض وی با فرزدق درطول‌نیم‌قرن‌مشهوراست. او شخصی پاکدامن بود و درمجلس‌کنیزکان حضور نمی‌یافت و پای‌بند شعایر اسلامی‌بود. اشعار وی‌از تکلف‌دور، و مطبوع ذوق و قریحه است. وی‌شاعری‌است‌مسلّط‌برلفظ و معنی که آنها را به هر صورت که بخواهد می‌گرداند. غزل وی‌که درمقدمهٔ‌قصایدش آمده‌است‌سوزناک و دلنشین می‌باشد. (رک: حنّا الفاخوری، **تاریخ‌الادب العربی**، صص ۲۹۹-۳۰۱، نشر مطبغه بولسیه، بیروت - لبنان؛ محمد فاضلی : **سیبویه پیشوای نحویان**، صص ۳۱۹-۳۲۰، انتشارات دانشگاه مشهد).

۴- فَرَزْدَق، همّام بن غالب، از شعرای طبقهٔ اوّل عصر اسلام است. هجاگوییها و نقایض وی در برابر جریر معروف است و حدود نیم قرن را فراگرفت. او از بزرگ‌زادگان بود و نسبت به جریر وضعی بهتر داشت و از این روی به‌خود می‌بالید. شعر وی گنجینه‌ای برای حفظ لغات و ترکیبات و اصطلاحات زبان عربی به شمار می‌آید، هرچند سخت و دشوار و گاهی خارج از قواعد زبان و لغت می‌باشد. (رک : ابوالفرج اصفهانی : **الأغانی** ۱۹/۳۹۵؛ ابن خلکان، ۶/۸۹-۹۰ تحقیق دکتر احسان عباس، دارالمعارف، بیروت و یاقوت، **معجم‌الادباء** ۱۹/۲۹۹، دارالفکر).

۵- اَخْطَل : غیاث بن غوث، از شعرای عصر بنی‌امیّه و در شمار طبقهٔ اوّل شاعران عصر اسلامی است. او بردین مسیح بود و بر این آیین هم درگذشت، به خلفای اموی پیوست و از حمایت آنها برخوردار بود. در وصف خمر، مدح و هجا بلندپایه

←

می‌گذراند. و در صورت گریهای متکلّف و مصنوع که عاطفه آن را نپرورانده است و مولود تکلّف و تصنّع می‌باشد، راه «ابن مُعتزّ»[1] را می‌پیماید. و در آخر در بسیاری از جهات از جمله خودپرستی و خودشیفتگی، تزلزل شخصیّت و ناپایداری در دوستی و دشمنی، شیوهٔ مدیحه‌گویی و مدیحه‌سرایی، تصویری از «مُتَنَبّی»[2] را با خود حمل می‌کند.

ولی باید توجه داشت که خاقانی یادآور این شخصیّتهاست نه منطبق بر آنها، زیرا او رنگ و بوی خاص خود را دارد، و هنر وی تنها بر قامت خودش استوار است.

نگارنده در این گشت و گذار کوتاه و تصفّح و تورّق مختصر با خود ره‌آوردی گسترده و متنوّع دارد که در آغاز نیازمند یادآوری چند نکته است:

اولاً ـ نظر به زمینهٔ کار این‌جانب که بیشتر جنبهٔ بلاغت و نقد را دارد و حالش شبیه جرّاحی است که باکارد در جستجوی غدّه‌های بدخیم است، برداشتها و یادداشتها همگی در جهت ستایش و تأیید شاعر «شَرْوان» حرکت نمی‌کند. این سخن بدان معنی نیست که از قدر و منزلت خاقانِ شاعران بکاهد، یا ضعف ارادت نگارنده را برساند، زیرا من خاقانی را هم ارج می‌نهم و هم‌دوست دارم، امّا حق را به باور خودم ـ از وی بیشتر.

ثانیاً ـ برای ارائه ره‌آورد خود یکی از قصاید شاعر شَرْوان را بستر بحث یا دریچه‌ای به سوی

←

به‌حساب می‌آمد. اَخْطَل و فرزدق و جریر اضلاع مثلثی بودند که غالباً از نظر ناقدان حکم «هم کالْحلْقَةِ المفْرغَة» دربارهٔ آنها جاری بود (رک: ابوالفرج اصفهانی، ۸/ ۲۸۰ـ ۳۲۰؛ بغدادی، **خزانةالأدب** ۱/ ۲۳۰ـ ۲۳۱، دار صادر، بیروت).

۱ ـ ابن معتزّ، ابوالعباس عبدالله بن الخليفة المُعتزّ، (۲۴۷ـ۲۹۶ هـ) در آغاز به آموختن علم و تألیف کتاب و نظم شعر روی آورد، و از استادانی چون مبرّد و ابوالعباس ثعلب و ابوجعفربن زیاد ضبی بهره گرفت. در سال ۲۹٦ هـ به عنوان خلیفه به‌جای «مقتدر» منصوب شد، فردای آن روز طرفداران مقتدر بر وی شوریدند و از تخت خلافت به زیر کشیدند و سپس با شکنجه او را کشتند. او به نام «خلیفه یوم و لیلة» معروف است.

ابن معتز، ادیب، شاعر، ناقد، عالم و محقق بود، شعر و نثری زیبا داشت. او در فنون مختلف از جمله موسیقی آگاه و توانا بود (عمر فرّوخ: **تاریخ‌الأدب العربی** ۲/ ۳۸٦ـ۳۸۷، دارالعلم للملايين).

۲ ـ مُتَنَبّی، احمدبن حسین (حدود ۳۰۳ـ ۳۵۴ هـ) پرآوازه‌ترین شعرای قرن چهارم جهان عرب است، اشعارش نغز و پرمایه و دلنشین می‌باشد، به‌گفتهٔ خودش کور را خیره و کر را شنوا می‌کند، و شعر وی بر زبان روزگار جاری و ساری است. او بسیار شیفتهٔ شخصیت خویش بود کسی را با خود برابر نمی‌دانست، با بزرگانی چون سیف‌الدوله همانند اَکفا برخورد می‌کرد، و شعر را در حضور آنان نشسته می‌خواند. فاصلهٔ خود و مردمی را که قدر او را نمی‌دانند «صالح» و «ثمود» و «عیسی» و «یهود» و «طلا» و «خاک» مثَل می‌زند. او رسالت فکری خاصی داشت که اشعارش را در خدمت آن قرار می‌دهد (رک: محمد فاضلی، **التعریف بالمتنبی من خلال أشعاره**، انتشارات دانشگاه مشهد. از همین نویسنده، مقالهٔ «شعر متنبی در خدمت رسالت فکری او» **مجله دانشکدهٔ ادبیات مشهد**، بهار و تابستان ۱۳۷۵).

طرح مسائل قرار داده است، و آن جوابیه‌ای است به «رشیدالدین و طواط» (۵۷۳-۴۸۰) یا مدیحه‌ای برای وی. قصیدهٔ مورد نظر از جنبه‌های مختلف در خور توجه است و شایستهٔ نقد و بررسی، از جمله:

الف - **شکل و مضمون**. در این‌باره می‌توان قصیده را که ۴۵ بیت است به بخشهای زیر تقسیم نمود:

بخش اول - مقدّمه‌ای است پنج بیتی پیرامون گله از روزگار و بی‌وفایی یاران، فراق شایستگان و عدم اهلیّت بازماندگان و نامحرم بودن آنها، که رنگ و بوی خاصگان را در وجودشان نتوان یافت. آن‌گاه شاعر ما بر پای‌بندی خود به وفا و عهد تأکید می‌کند و به عنوان تخلّص و نزدیکی به اصل مطلب یادآور می‌شود که چنانچه دمی از مردمی به گوش وی رسد، به مژده مردمک چشم را در پی آن نهد[1].

بخش دوم - عبارت از مدح و ستایش است و حدود سی‌بیت را دربر می‌گیرد. حاصل این مدح غلو و اغراقهای دور و دراز است که خاقانی در آن سخن «رشید» را برتر از همهٔ نواهای آسمانی و زمینی می‌داند، و پیام وی را تداعی‌بخش قصهٔ سلیمان و هدهد و ملک «سَبا» به حساب می‌آورد، و یا نویدبخش بهار خاص و عید مضاعف می‌نامد. و دیگرگاه نقش خامه و نامهٔ ممدوح را روشنی‌افزای سحرگاهان و سواد دل خود می‌بیند، نظم و نثرش را نقش پروین و بنات‌النّعش می‌خواند و آنها را از سر تعجب با خورشید در کنار هم می‌نشاند، و در آخر نیز محتوای نظم و نثر مخاطب را آرامبخش و شادی‌آور برای دل بیمار و زندگی ناگوار خود قرار می‌دهد[2].

خاقانی در این جا «مُتنبّی» وار گوشه‌ای برای پرداختن به خود باز می‌کند، و با لحنی تواضع‌آمیز و فرونهادن خویش اظهارات «رشید» را که خورشیدش نام داده است و چشمهٔ خضر خوانده، به عمد متذکر می‌گردد. تحسین و ستایش «رشید» از خاقانی چنان وی را مفتون می‌کند که سی و یک بیت ممدوح را گاهی معادل اسماء مُتبّرِکه می‌نهد، و گاهی آن‌را همسنگ ۲۵ سال عمر خویش و بقیّه را هم‌وزن شش روز آفرینش عالم به حساب می‌آورد[3]. در این هنگام شاعر شروان برای ارتباط دادن پایانی مدیحه‌اش با مقدّمهٔ آن - شکوه از روزگار - در مورد تأثیری که سخن «رشید» در وی پدید آورده است می‌گوید: مگر وی - خاقانی - از رنج و درد روزگار به شکوه نزد ممدوح رفته بود که او را برهاند و بر زخمهایش مرهم نهد[4]؟

بخش سوم - در ادامهٔ بازگشت به گله از روزگار و فرقت یاران، شاعرِ ما گویا فرصت آن را می‌یابد که به تفصیلِ رنجها و فراقها بپردازد، و در ضمن آن را بهانه‌ای برای لحاظ کردن احتیاط لازم

---

۱ - **دیوان**، ص ۲۹

۲ - همان، ابیات ٦-۲۷

۳ - همان، ۳۰-۳۱

۴ - همان، ابیات ۳۲-۳۳

در سخن و کلامش قرار دهد و یادآور شود که چنانچه نقص و خللی در مدیحه رفته باشد دور از انتظار نیست ؛ زیرا سوخته‌جگر است و شکسته دل، ساغری است بلورین به صخره اصابت کرده، و فروغی است به خاموشی گراییده.

شاعر دل شکستهٔ ما، پس از ایجاد ارتباط با مقدمهٔ قصیده و دفع دخل مقدّر در احتمال نیک به‌پای نداشتن بنای چکامه‌اش، با توسل به مرگ عمویش قدوةالحکما، بلافاصله گویا سکوی پرش و ارتفاع لازم را می‌یابد تا به خودستایی بپردازد و بر ممدوحش منّت نهد که او را سزاوار ستایش دانسته و چنین قصیده‌ای سحرآمیز نثارش می‌کند[1].

خاقانی در کنار این گوشهٔ چشم به ممدوح، تیرهای قهرآمیز و زهرآلود را پی در پی در کمان می‌نهد و به سوی رقیبان و بدخواهان نشانه می‌رود[2].

بخش چهارم ـ حسن اختتامی است در یک بیت متضّمن دعای خیر برای ممدوح[3].

ب - **وحدت و انسجام** جنبهٔ دیگر قصیده است که توجّه را می‌طلبد.

چنان که گفته شد، قصیده از بخشهای مختلف چون : مقدمه، اصل موضوع، قسمتهای جانبی و حُسن ختام تشکیل یافته است که خاقانی در به وجود آوردن حلقهٔ اتصال بین این بخشها موفق می‌باشد، و در ایجاد وحدت و انسجام بین مطالب قصیده و برقراری جوّ و فضای مناسب و هماهنگ کوتاه نیامده و به لطایف حِیَل در این راه کوشیده است.

ج - **سایر جنبه‌های فنی و هنری** : چنانچه از مسائل فوق بگذریم، در شعر خاقانی مواردی دیگر خودنمایی می‌کند و نکته‌ها و گوشه‌های فراوانی وجود دارد که جای تأمل است و نقد و بررسی این موارد و نکته‌ها با شعر شاعر شروان در آمیخته و بر آن سایه افکنده است و از چشم ناقدان پنهان نمی‌ماند، آنها گاهی حسن را موجب شوند و دیگر گاه خلل را. ما، همهٔ آنها را در راستای جنبه‌های فنّی و هنری می‌دانیم و از این دریچه بدان می‌نگریم و در زیر بـه بـیان قـوّت و ضـعف هـریک می‌پردازیم.

از جملهٔ این نکته‌ها و پدیده‌ها، یکی مسألهٔ «استیفای معنی» است که می‌توان آن را به‌پر زدن و پرسوزاندن در اطراف یک معنی تفسیر کرد. خاقانی در این زمینه زنبور عسلی را می‌ماند که چون گلی را یابد آن‌قدر ببویدش و لمسش کند که پلاسیده شود و پژمرده گردد، و آن‌گاه که نَمی در آن باقی نماند و رنگ و بویی از آن برنخاست ترکش نماید. کار وی در استیفای معنی تداعی‌بخش شیوهٔ

---

۱ - **دیوان**، ابیات ۳۸-۳۹، ص ۳۱

۲ - همان، ابیات ۴۰-۴۴

۳ - همان، بیت ۴۵

به عنوان مثال شاعر شروان در قصیدهٔ حاضر می‌خواهد تأثیر سخن «رشید» را بزرگ جلوه دهد، و از راه تصویرگریهای مکرّر آن را زیبا و شکوهمند سازد. مطلب مورد نظر - چنان‌که گفته شد - یک معنی بیش نیست، امّا خاقانی حدود هشت بیت را آن هم از یک زاویه به خدمت همین معنی می‌گیرد: از «ندای ارْجِعی» و «بشارت لاتَقْنَطُوا» و «خطاب اهل بهشت» و «ندای هاتف غیبی» و «صدای کوس الهی به پنج وقت نماز» و «صدای شهپر جبریل و صور اسرافیل» و «غریو سَبْحهٔ رضوان» و «لطافت حرکات فلک» و «نغمات زیور» و «صَریر خامهٔ مصری» و «صهیل اَبرش تازی» تا «گزارش دُم قمری به پردهٔ عنقا».

و در آخر نیز چنین می‌افزاید:

مرا از این همه اُصوات آن خوشی نرسد	که از دیار عزیزی رسد سلام وفا[۱]

نکتهٔ جالب در این «استیفای معنی» آن‌که گاهی «خاقانی» بر نردبان اغراق و مبالغه در تأثیرگذاری سخن «رشید» تا آن‌جا صعود می‌کند که ندای «ارجِعی إلی ربّکِ راضیةً مرضیّةً»[۲] را فروتر از سخن ممدوح می‌نهد، و تهمت نادیده‌گرفتن تقدس کلام را برخود هموار می‌نماید، و سخن «مُتَنبّی» را در شکستن این حریمها به یاد می‌آورد که چنین می‌گوید:

یَتَرَشَّفْنَ مِنْ فَمی رَشَفاتٍ	هُنَّ فیه أحلَی مِنَ التَّوحیدُ[۳]

و دیگرگاه در پلّه پایین آن می‌ایستد و سخن ممدوح را در کنار «صریر خامهٔ مصری» و «صهیل ابرش تازی» می‌نهد. و زمانی دیگر - به اعتقاد نگارنده - بر پله‌ای نامتناسب جای می‌گیرد، زیرا او در این مقطع سخن رشید را در برابر «صور اسرافیل» قرار می‌دهد که به نظر می‌رسد مقابله و مقایسه‌ای نامطبوع باشد از این لحاظ که «نفخ صور» یا «صور اسرافیل» در قرآن تداعی‌بخش فضای رعب و ترس و وعید است، نه سرور و شادی و نوید، مگر نه این است که در قرآن در این رابطه چنین می‌خوانیم:

الف - و نُفِخَ فی‌الصّورِ، ذلکِ یَوْمُ الوَعید[۴].

ب - و نُفِخَ فی الصُّورِ، فَصَعِقَ مَنْ فی‌السّمواتِ و من فی‌الأرْضِ[۵].

ج - فإذا نُفِخَ فی‌الصُّورِ فلا أنْسابَ بَیْنَهم یومئذ و لایتساءَلُونَ[۶].

۱- **دیوان**، ۲۹.	۲- الفجر، ۲۸.

۳- **التعریف بالمتنبّی**، ۷۵. کنیزکان از دهان من جرعه‌هایی‌را می‌مکندکه آنها در دهان شیرین‌ترازکلمهٔ توحید است.

۴- ق، ۲۰.	۵- الزّمر، ۶۸.

۶- المؤمنون، ۱۰۱.

د - و یَوْمَ یُنْفَخُ فی‌الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فی‌السّمواتِ و من فی الأرض[1].

دیگر نمونه از «استیفای معنی» در شعر خاقانی ابیات زیر از قصیدهٔ «رخسار صبح» است که در آن چنین گوید:

نـــالنده اُســـقفی زبــرِ بســتر پــلاس	رومــی لحــاف زرد، بـه پـهنا بـرافکـند
غوغای دیو و خیل پری چون به هم رسند	خـیل پـری شکست بـه غـوغا بـرافکـند
مرّ یخ بین که در زُحَل افتد، پس از دهـان	پـروین صـفت کـواکب رخشـا بـرافکـند
طاووس بین که زاغ خورد، آن‌گـه از گـلو	گـاوَرْس ریـزه‌های مُـنقّا بـرافکـند[2]

معنای واحدی که شاعر ما در این ابیات دَوْر آن می‌چرخد و می‌بوید و می‌چشد به آن اندازه که بپژمرد، غلبهٔ آتش بر زغال است. خاقانی همین معنی را به صورتهای گوناگون تکرار می‌کند بدون این‌که نتیجه و شکل هندسی آن تغییر یابد، زیرا جهت و زاویهٔ تصویر که در وجه شبه جای دارد ثابت است نه متغیر، بنابراین اختلاف تصویرها عرضی است نه ذاتی، و تفاوت اساسی در تخیّلها پـدید نیامده، در نتیجه می‌توان ادّعا کرد که تمامی آنچه صورت گرفته غریبه گویی و نمونه‌سازی بـدیع ظاهری است که تنها چشم و گوش را راضی می‌کند و ارزش نقدی ندارد.

در پایان این گفتار یادآور می‌شود که نقد و بررسی دیگر جنبه‌های شعر خاقانی را به‌مقاله‌ای دیگر واگذار می‌کنیم که امید می‌رود متعاقباً منتشر شود.

---

۱ - النّمل، ۸۷

۲ - دیوان، ص ۱۳۴.

محمدرضا راشد محصل

مظاهر انسانی انگیزه‌بخش مولوی در بیان لطایف عشق عرفانی

چکیده

هدف مقاله اثبات این فرض است که جاذبهٔ انسانهای از خودرسته می‌تواند انگیزه‌بخش عارفان در بیان لطیفه‌های عشق الهی باشد. اثبات این مطلب نیازمند مقدماتی بوده که بدانها اشاره شده است، از جمله:

ریشهٔ شعر غنایی را باید در رازگوییهای انسان با پدیده‌های آشکار و پنهان زمانی زمینی و آسمانی دانست، زیرا این‌گونهٔ ادبی زادهٔ درون آدمی و بیان‌کنندهٔ احساسات و عواطف اوست. جوهرهٔ اصلی شعر غنایی عشق است که مجموعهٔ بازتابهای عاطفی انسان در برابر زیبایی و کمال طبیعی است. این عشق در پیوند با جسمانیات لذّتی دوگانه را نتیجه می‌دهد، زیرا جلوه‌های آن هم چشم را خیره می‌کند و پردهٔ دل را می‌لرزاند و هم سالک را راهنما به کمال اخلاقی است. بهترین جلوه‌های این‌عشق دوگانه را در آثار نظامی می‌توان دید و اوج عظمت و افق اعلای عشق عرفانی را در کلام مولوی یافت که توصیفهایش سراسر کمال بخشی است و موضوعهایش همه انسان‌سازی. محرم این عشق شیفتگانی هستند که درد و سوز را خوش دارند و ابتلا را به جان خریدارند.

انگیزهٔ اصلی چنین عشقی مظهریّت است. مظاهری که نمودار زیبایی حقّند و جلوه‌های پیاپی معشوق آنان را پیام‌آور امر و روشنگر راه دارد.

از جملهٔ این مظاهر در زندگی مولوی شمس تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین حلبی است که جلوهٔ معشوق را بر دل مولانا پرتو افکن کرده‌اند و در این گفتار کمالات اخلاقی و جاذبه‌های انسانی آنها بررسی شده است. البتّه همزمانان ما چنین عشقهایی را باور ندارند و حتی همزمانان مولوی هم امکان آن را بعید می‌دانسته‌اند؛ امّا واقعیتها را انکار کردن بی‌انصافی است و شیفته‌دلان را چون خود انگاشتن قیاس نادرست.

بی تردید بشر از روزی که خود را شناخته و چشم به روی طبیعت و زیباییهای طبیعی گشوده است، کوشش کرده تا به بهترین شکلی عواطف انسانی و خواستهای درونی خویش را بیان کند. شاید بتوان ریشهٔ شعر غنایی را همین رازگوییهای انسان با پدیده‌های آشکار و پنهان زمانی، زمینی و آسمانی دانست، چه این بخش از ادب با دنیای خارج کمتر پیوستگی دارد، زادهٔ درون آدمی و بیان کنندهٔ احساسات و عواطف غالباً شخصی اوست که به‌مدد موسیقی و جهات معنایی، لطف و گیرایی خاص می‌یابد. و به گفتهٔ برخی، نمایاندن جنبهٔ باطنی و درون هستی انسان به دیگران است که آن را غیب هم توان نامید.

جوهرهٔ اصلی شعر غنایی عشق است، یک امر عاطفی که در پیوند با جسمانیات لذّتی دوگانه را نتیجه می‌دهد. به گفتهٔ جاحظ «دردی است که بر روح اصابت می‌نماید و به‌سبب مجاورت جسم را هم دربرمی‌گیرد»[1].

آثار عرفانی هم در زمرهٔ ادبیات غنایی است، با این تفاوت که این آثار از جهت مخاطب بیشتر روی در مردم دارد و علاوه بر علاقه‌های معمول چون عشق الهی موضوع معرفت است جنبهٔ تقدّس نیز می‌گیرد. جا دارد که ژرفترین و مؤثّرترین عامل تحوّل‌بخش شعر فارسی را پیوندی بدانیم که میان مضمونهای شاعرانه با معانی عرفانی ایجاد شده است. این پیوند که آغاز آن را باید از قرن پنجم دانست در قرن هفتم به کمال رسیده و در آثار شاعران غیرعارف چون سعدی و نظامی به‌بهترین صورت عرضه شده است. بدین ترتیب که از عامل مهمّ عشق که جوهرهٔ اصلی شعر غنایی و راه رسیدن به معرفت در عرفان اسلامی است آمیزه‌ای به کار گرفتند که از جهت پیوند جسمانیات با معنویات لذّتی دوگانه را سبب می‌شد و مورد توجّه خاص منظومه‌سرایان و مجلس گویان قرار گرفت.

البتّه در این مقام ما متعرّض اصطلاح عشق و حُبّ، تاریخچهٔ آنها و این که چه کاربردی داشته‌اند، نمی‌شویم[2] بلکه مورد نظر ما مجموعهٔ بازتابهای عاطفی است که در هر حال پرده‌های دل را می‌لرزاند و سالک را به کمال اخلاقی رهنمون می‌شود. این که ادب غنایی در تکامل صورت و در جهت جاذبه بخشی کوشیده است عشق جسمانیِ آثار غنایی را با آسمان پیوند دهد خود ترفندی بسیار دقیق و هوشمندانه بوده که جاودانگی و پایایی این نوع را تضمین کرده است، وقتی نظامی سخن از عشق می‌گوید و شیفتگی آن را از زبان مجنون چنین مؤثّر بیان می‌نماید:

من قوت ز عشق می‌پذیرم — گر میرد عشق من بمیرم
پروردهٔ عشق شد سرشتم — جز عشق مباد سرنوشتم
آن دل که بود ز عشق خالی — سیلاب غمش براد حالی

یارب به خدایی خدایت و آنگه به کمال پادشائیت
کز عشق به غایتی رسانم کو ماند اگرچه من نمانم
از چشمهٔ عشق ده مرا شور وین سرمه مکن ز چشم من دور
گرچه ز شراب عشق مستم عاشق‌تر از آن کنم که هستم[۳]

منظومهٔ غنایی را چنان جاذبه‌ای می‌بخشد که از پس قرنها هنوز هم طراوت و تازگی دارد و می‌تواند قلب و روح شنونده و خواننده را تسخیر کند.

اگر کمال منظومه‌های غنایی و بهترین جلوه‌های این عشق دوگانه در آثار نظامی باشد اوج عشق عرفانی در کلام مولوی است.

البتّه پیش ازاو عارفانی بوده‌اند که عشق درآثارشان جلوه‌ای خاص داشته و مرتبه‌ای والا یافته است حتّی تأثیر سخن و نحوهٔ بیانشان هنوز هم بازار ادب را پررونق دارد[۴] امّا در اندیشهٔ مولوی آنچه هست عشق است و خود او شیفته‌ای است که می‌تواند مصداق عشق مطلق باشد:

عاشقم من بر فن دیوانگی سیرم از فرهنگی و فرزانگی...
هرچه غیرشورش و دیوانگی است اندر این ره دوری و بیگانگی است
هین بنه بر پایم آن زنجیر را که دریدم سلسلهٔ تدبیر را[۵]

او عشق را امر کل، پیوند دهندهٔ افلاک و آرمان‌بخش راست قامتان تاریخ می‌داند:

عشق امر کل ما رقعه‌ای، او قلزم و ما جرعه‌ای
او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها
از عشق گردون مؤتلف بی‌عشق اختر منخسف
از عشق گَشته دال الف بی‌عشق الف چون دالها
آب حیات آمد سخن کاید ز علم من لدن
جان را از او خالی مکن تا بردهد اعمالها
بر اهل معنی شد سخن اجمالها تفصیلها
بر اهل صورت شد سخن تفصیلها اجمالها
گر شعرها گفتند پُر، پُر به بود دریا ز در
کز ذوق شعر آخر شتر خوش می‌کشد ترحالها[۶]

سخن در این گفتار بیان برخی از ویژگیهای این عشق پرشور و ریشه‌یابی عمده‌ترین انگیزه‌های آن است. عشقی که مثنوی و دیوان شمس را باعث بوده و گستره‌ای چنان وسیع دارد که کلّ کاینات را دربرمی‌گیرد و انسان، این «خوب خطّ عشق نبشت»[۷] را اصل همهٔ مستیها و یکتا شناسندهٔ حق کرده است:

عشق در جوشش گدای جوش ماست چرخ در گردش اسیر هوش ماست
باده از ما مست شد نی ما از او قالب از ما هست شد نی ما از او
۱۸۱۱/۱

ابتدا، آن بهتر که ببینیم این شعلهٔ فروزان چیست که سوزش خوش است و پرتوش دلکش. گفته‌اند: «محبّتی است در نهایت شدّت» نشانهٔ پاکی و صفای درون، چون آفتاب همه جا گیر و چون باران همه‌جا بار، هم آتشِ سوزان و هم نسیمِ راحت‌رسان، آزاد از همهٔ بندها: «امیری ترسا به شکار رفته بود در راه دو تن را دید از این طایفه [درویشان] که فراهم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آن‌جا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند و آن‌گاه برفتند. امیر ترسا را معامله و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد. یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید : آنِ که بود؟ گفت : ندانم گفت : تو را چه بود؟ گفت : هیچ چیز! گفت : از کجا بود؟ گفت : ندانم. آن امیر گفت : پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟ درویش گفت :که این ما را طریقت است»[۸].

بی‌شک طرح مسألهٔ محبّت با این عظمت و وسعت در ظلمت خودکامگی و ستم، مرهمی بر زخم دلها و دریچه‌ای بر آرامش جانهاست. کمال این عشق متوجّه پروردگار است و حصول آن نتیجهٔ عنایت و توفیق؛ آموختنی نیست، آمدنی است. معشوق هرکه را بخواهد برمی‌کشد و مشتاق و محتاجش می‌کند:

محرم این هوش جز بی‌هوش نیست مر زبان را مشتری جز گوش نیست ...
هرکه جز ماهی ز آبش سیر شد هرکه بی‌روزی است روزش دیر شد
۱۴/۱ و ۱۷

در عرفان اسلامی جنب و جوشی که هستی را فراگرفته است در پرتو چنین محبّتی است، پرتوی که فریادرس اصلی انسانهاست و کمال واقعی نتیجهٔ آن است:

عشقت رسد به فریاد ور خود به سان حافظ قرآن زبر بخوانی در چهارده روایت[۹]

درختی است که ازل و ابد را به هم پیوند می‌دهد و رستنگاه او سویدای دل انسانهاست:

شاخ عشق اندر ابد دان بیخ عشق اندر ازل
این شجر راتکیه بر عرش و ثری و ساق نیست
۲۳۱/۱

چه بسیار طالبان که در این بحر بی‌پایان غرقه شدند و به کرانه نرسیدند، در این راه گام زدند و سرباختند، آن که گذشت فنای فی‌اللّه شد و آن که جان سپرد شهید درگاه، که : عاشق با خون وضو می‌گیرد و دوگانهٔ عشق می‌گزارد. «چون حسین منصور حلاّج روی و ساعد گلگون کرد گفتند: اگر روی را به خون سرخ کردی ساعد را باری چرا آلودی؟ گفت : وضو می‌سازم. گفتند : در چه وضو؟ گفت : رَکعتانِ فی

العشق لایَصِحُّ وضوءِ هما الاّ بالدّم، در عشق دو رکعت است که وضوی آن درست نیاید الاّ به خون»[۱۰].

کمال بخش است و انسان‌ساز، وسوسه و وسواس را از دل می‌راند که:

پــوزبند وســوسه عشــق است و بس　　　ورنــه کـی وسـواس را بسته است کس

۳۲۳۰/۵

هرکه جامهٔ محبّت بر تن کرد و سر بر آستان عشق نهاد از آزدست می‌کشد و از هر عیب پاک می‌شود:

هــرکه را جــامه ز عشـقی چـاک شـد　　　او ز حـرص و جـمله عـیبی پـاک شـد

۲۲/۱

اندیشه‌های پریشان را موضوع است و اجزای پراکنده را مجموع:

عـقل تـو قسـمت شـده بـر صـد مـهم　　　بـــــر هـــزاران آرزو و طِـــمّ و رِمّ

جـمع بـاید کـرد اجـزا را بـه عشـق　　　تاشوی خوش چون سمرقند و دمشـق

۳۲۸۷/۴ به بعد

آتشی است که در نیستان دل آدمی افروخته می‌شود و آنچه جز دوست است می‌سوزد:

عشق آن شعله است کو چون بر فروخت　　　آنچه جز معشوقِ بـاقی جـمله سـوخت

تـــیغ لا در قـــتل غـیرحـق بـرانـد　　　در نگــر زان پس کـه بـعد لاچـه مـاند

مـــاند الاّ اللّـــه بـــاقی جـمله رفت　　　شـادباش ای عشـق شـرکت سـوز زفت

۵۸۸/۵ به بعد

جنون الهی است که بنیاد حیات مادّی را ویران می‌کند و صاحب خویش را از خود گریزان، نازنده‌ای که مرد کامل می‌خواهد و در بی‌وفایان نمی‌نگرد:

عشق را صـد نـاز و استکبار هست　　　عشق با صـد نـاز مـی‌آید بـه دست

عشق چون وافی است وافی می‌خرد　　　در حـــریف بـی‌وفا مـی نـنگرد

۱۱۶۴/۵ به بعد

محرم این عشق شیفتگانی هستند که درد و سوز را خوش دارند و ابتلا را به جان خریدارند، خراباتیان خرابی که چون ویرانه‌ها غم خراج و عشر ندارند و هیچ نفس را بی‌سوز عشق نخواهند:

عاشقان را هر نفس سوزیدنی است　　　بر ده ویـران خـراج و عشـر نـیست

۱۷۶۵/۲

این عشق پرسوز ریشه در آب و گل دارد یعنی عشق مجازی مقدّمهٔ آن است و چه بسا سالک را به‌حقیقت محبّت راهنما شود:

این از عنایتها شمر، کز کوی عشق آمد ضرر
عشق مجازی راگذر برعشق حق است انتها
غازی به دست پور خود شمشیر چوبین می‌دهد
تا او در آن استا شود شمشیر گیرد در غزا
عشقی که بر انسان بود شمشیر چوبین آن بود
آن عشق با رحمان شود چون آخر آید ابتلا
دیوان ۳۳۶/۱ به بعد

این عشق راهنمای سالک به عشق آن سری است که: المجازُ قنطرة الحقیقه، امّا عاشق پروای جان ندارد و در بند خلاص نیست بل اخلاص می‌جوید و همّت می‌خواهد تا قربان شود: «اگر بستهٔ عشقی خلاص مجوی و اگر کشتهٔ عشقی قصاص مجوی که عشق آتش سوزان است و بحرِ بی‌پایان است و درد بی‌درمان است و عقل از ادراک وی حیران است و دل از دریافت وی ناتوان است و عاشق قربان است»[۱۱].

آن که در این وادی قدم به صدق نهاد به مدد توفیق ربانّی و راهنمایی پیر، خطرات را از سر می‌گذراند و دریادلی می‌شود که گفتهٔ بایزید در حق او صادق است: «یحیی بن معاذ نامه نوشت به‌بایزید که چه‌گویی درکسی که قدحی شراب خورد و مست ازل و ابد شد؟ بایزید جواب داد که من آن ندانم، دانم که این‌جا مرد هست که در شباروزی دریاهای ازل و ابد درمی‌کشد و نعرهٔ هل من مزید می‌زند»[۱۲].

انگیزهٔ اصلی عشقی چنین بنیان سوز، مظهریت است، مظاهری که نمودار زیبایی حقّند و جلوه‌های پیاپی معشوق، آنان را پیام‌آور امر و روشنگر راه دارد. در این اعتبار همهٔ موجودات عالم می‌توانند مظاهر حق باشند و انسان مظهر تمام نمای اسماء حق است. گواه را دو شاهد بس:

مظهریت درخت از کلام مولوی در غزلی به مطلع:
بیگاه شد بیگاه شد خورشید اندر چاه شد
خیزید ای خوش‌طالعان وقت طلوع ماه شد

تا آن‌جا که:

ای روز تو حشری مگر؟ وی شب شب قدری مگر
یا چون درخت موسیی کو مظهر الله شد
در چاه شب غافل مشو در دلو گردون دست زن
یوسف گرفت آن دلو را از چاه سوی جاه شد
دیوان ۱/۲ به بعد

و به بیان شاه نعمت‌اللّه ولی:

مـظهر اعـیان مـا ارواح مـا   مظهر ارواح مـا اشباح مـا
ظـلّ اعـیانند ارواح هـمه   ظـلّ ارواحـند اشباح هـمه
باز اعیان ظلّ اسـماء حـقند   باز اسما ظـلّ ذات مـطلقند

باید توجّه داشت مظهریت غیر از مریدی و مرادی است؛ چه‌بساکه پیری عارف، شیفتهٔ ارادتمندی جوان گردد و این شیفتگی انگیزهٔ بیان اندیشه‌های متعالی شود و چه بسیار عارفانِ به کمال، که در شیفتگی خود سر و دستار بردست نهند و مجنون‌وار در رقص آیند.

این جاذبهٔ حقیقی که از روزن چشم مظاهر و از شیرینی کلامشان دل شیفتگان را تسخیر می‌کند چنان‌که اوج این عشق و این تأثیر را در دوکتاب عمدهٔ مولانا نثار بزرگمردانی می‌بینیم که در شمار اولیای حقّند و در نظر مولوی مظهر پروردگار.

شمس تبریزی، صلاح‌الدّین زرکوب و حسام‌الدّین چلبی از جملهٔ این مظاهر و انسانهای والایی هستند که جلوهٔ معشوق را بر دل مولانا پرتوافکن می‌کنند و آن عشق لطیف و معنوی که فروغ آن ظلمتها را نورافشان می‌کند و شعلهٔ آن همه‌چیز را جز معشوق باقی می‌سوزاند، در چهرهٔ آنان پیداست. در مثنوی و دیوان کبیر همه سخن از آنان است، سخنِ عشق بی‌کرانه‌ای که موجب آفرینش است و راز ابدیّت.

در بیان این عشق توجّه مولانا به شعر، کاملاً طبیعی است زیرا زبان شعر در جایگزینی مطالب دلنشین‌تر، رساتر و جذّابتر است و شیفتگی مولانا این عوامل را شدّت می‌بخشد :

چون مست نیستم نمکی نیست در سخن   زیـرا تکـلّف است ادیـبی و اجـتهاد

درون‌مایهٔ شعر او از پرارزش‌ترین پیشینه‌های فکری انسانی است که از دل برخاسته و بر دلها نشسته است؛ او با زبان رمز و تمثیل اشاره‌هایی از وحی قلبی و پیام الهی را به سالکان طریق می‌رساند، مشتاقان را مشتاقتر می‌کند و مهجوران را خواستارتر. او نی است و لبِ دمساز، گویندهٔ اصلی:

بی‌تو نظم و قـافیه شـام و سـحر   زهره کی داردکه آیـد در نـظر
۱۴۹۳/۳

چـیز دیگـر مـاند امّـا گـفتنش   با تو روح القدس گوید بی‌مَنَش
۱۲۹۸/۳

اول کسی که جاذبه‌اش مفتی قونیه را از مسند فتویٰ به مجلس سماع کشانیده و در چرخ آورده است محمّد پسر علی ملک داد، مشهور به شمس تبریزی وکامل تبریزی است. مردی که از پسند و ناپسند زمان درگذشته و جز معشوق چیزی نمی‌جوید. او دل درگرو عشق دارد و آنچه می‌گوید از حق است : «این سخنان که می‌گویند از حدیث و تفسیر و حکمت و غیره سخنان مردم آن زمان است که

هریکی در عهدی به مسند مردی نشسته بودند و از درد و حالات خود معانی می‌گفتند و چون مردان این عهد شمایید اسرار و سخنان شما کو؟... چرا کسی از شما نگوید حدّثنی قَلْبی عن رَبّی و همه سخن دیگران می‌گویید؟».

این وسعت نظر و این جسارتِ در بیان است که مولانا را چنان شیفته می‌کند که فریاد برمی‌دارد:

ای رستخیز ناگهان وی رحمت بی‌منتها
ای آتشی افروخته در بیشهٔ اندیشه‌ها
امروز خندان آمدی مفتاح زندان آمدی
بر مستمندان آمدی چون بخشش و فضل خدا
خورشید را حاجب تویی اومید را واجب تویی
مطلب تویی، طالب تویی هم منتها هم مبتدا

دیوان ۱/۱ به بعد

طبیعی است که غزلهایی چنین پرجوش، جز در حال سماع، همراه با حرکتهای موزون سروده نشده است و اگر ردیف، تکرار و تأکید هم دارد اثر همین بی‌خودی است و چه بساکه ناخودآگاه، تناسب معنوی با همانندی و همآوایی همراه شده است:

یار مرا، غار مرا، عشق جگر خوار مرا — یارتویی غار تویی خواجه نگه‌دار مرا
نوح تویی روح تویی فاتح و مفتوح تویی — سینهٔ مشروح تویی بردر اسرار مرا
نور تویی سور تویی دولت منصور تویی — مرغ کُهِ طور تویی خسته به منقار مرا ...
حجرهٔ خورشید تویی خانهٔ ناهید تویی — روضهٔ امید تویی راه ده ای یار مرا

دیوان ۳۰/۱

عشق مولوی و شمس یک ارادت معنوی و یک عشق الهی دو جانبه است، اگرچه همزمانان ما چنین عشقی را باور ندارند و حتّی همزمانان او هم امکان آن را بعید می‌دانسته‌اند ولی واقعیتها را انکار کردن بی‌انصافی است و شیفته دلان را چون خود انگاشتن قیاس نادرست و:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر — گرچه ماند در نبشتن شیر و شیر

۲۶۳/۱

به راستی دیوان غزلیات شمس نمایندهٔ شور و بی‌قراری مولانا و در حقیقت عشق و ارادت او به‌این بزرگمرد است، او اگرچه در برخی غزلها خموش، خمش کن و یا خمش تخلّص می‌کند، بیشتر غزلها را به نام شمس تبریزی پایان می‌بخشد. به واقع هم اوست که مولانا را با شعر، آن هم این غزلهای پرتحرّک آشنا کرده است. پس از شمس، مولوی تجسّم خاطرهٔ او و مظهریت حق را در چهرهٔ

صلاح‌الدّین زرکوب و سپس در دیدار حسام‌الدّین چلبی می‌یابد و عشق شگرف او به همان جان‌سوزی و جان بخشی برجاست. حیات عرفانی مولوی در جذبه‌های این عشق الهی در اوج معنویت و شکوه است و هر سخنش نشانی از کرامت و فتوح. چنین حال و دریافتی در طریقت شگفت نیست زیرا همچنان که گاه سالک بی‌حضور شیخ از تأثیر القاء و تصرّف او آنچه راکه مقصود شیخ است از خود و از زبان خود می‌شنود عارف عاشق هم از تأثیر تجلّی جمالی و عنایت معشوق می‌تواند خواست سالک را بی‌واسطه دریابد و بیان کند:

باقی این گفته آید بی‌زبان		در دل آن کس که دارد نورجان

این‌جا نیز عمده‌ترین توجّه او به شناساندن انسان والاست و خوگر کردن خواننده به گزینش پسندها و مواظبت و مداومت بر کارهایی که به نوعی او را به سر منزل مقصود راهبر است. کلام او در مقام تجلیل این بزرگمردان، چنان اوج می‌گیرد و لبریز از شوق است که درهیچ مورد و برای هیچ کس دیگر چنان نیست. چون از آنان سخن می‌گوید مرغ اندیشه‌اش پر می‌گیرد و مه‌رویان بستانِ خدا را پرتوافکن می‌کند. در بزرگ‌داشت تا آن‌جا پیش می‌رود که:

ای ضیاء الحق حسام‌الدین راد		اوستادان صفا را اوستاد
گر نبودی خلق محجوب و کثیف		ور نبودی حلقها تنگ و ضعیف،
در مدیحت داد معنی دادمی		غیراین منطق لبی بگشادمی
لیک لقمهٔ باز آنِ صعوه نیست		چاره اکنون آب و روغن کردنی است
مدح تو حیف است با زندانیان		گویم اندر مجمع روحانیان
شرح تو غبن است با اهل جهان		همچو راز عشق دارم در نهان
مدح تعریف است و تخریق حجاب		فارغ است از شرح و تعریف آفتاب
۲/۳ به بعد

آنچه مولوی در وجود این بزرگمرد می‌یابد مجاهده وکوششی است که به او امکان داده است تا در جوانی مراحل مختلف معرفت و عشق را بپیماید و به دروازهٔ شهر روشنایی رسد. احساس صادقانهٔ او محرّک واقعی و برانگیزانندهٔ اصلی مولوی در نظم مثنوی است. حسام‌الدین در حقیقت نمودی از شمس و امتداد وجود صلاح‌الدّین زرکوب است، عنوان ضیاءالحق که مولوی بدو می‌دهد نیز قرینه‌ای از شمس الحق است به ویژه که ارتباط ضیاء و شمس و اشتراک در حق نشان می‌دهد که مولانا ضیاء حق را نشان شمسِ حق می‌یابد و شور و علاقهٔ زایدالوصف که به شمس در دیوان غزلیات نشان داده است در مثنوی نثار حسام‌الدّین می‌کند:

زان ضیا گفتم حسام‌الدین تو را		که تو خورشیدی و این دو، وصفها

شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر — وان قمر را نور خواند و این را نگر
شمس چون عالی‌تر آمد خود زماه — پس ضیا از نور افزون دان به جاه
۱۶/۴ به بعد

و آن را سامی نامه به همین سبب می‌نامد:

طالب این سر اگر علاّمه‌ای است — نک حسام‌الدّین که سامی نامه‌ای است
۱۱۴۹/۱

و وقتی اهمیت پیر را برمی‌شمارد راهنمایی او را تأکید می‌کند:

اندر این وادی مرو بی این دلیل — لاأُحبُّ الآفلین گو چون خلیل
ره ندانی جانب این سور و عرس — از ضیاءالحق حسام‌الدین بپرس
ور حسد گیرد تو را در ره گلو — درحسد ابلیس را باشد غلو
۴۲۶/۱ به بعد

او پیرحق است نه پیرِ سال و ماه:

ای ضیاءالحق حسام‌الدّین بگیر — یک دوکاغذ برفزا در وصف پیر...
پیر تابستان و خلقان تیرماه — خلق مانند شبند و پیر ماه
کرده‌ام بخت جوان را نام پیر — کو ز حق پیرست نه از ایام پیر
۲۹۳۴/۱ به بعد

مثنوی خواستِ اوست وگردن بستهٔ او:

گردن این مثنوی را بسته‌ای — می‌کشی آن سوی که دانسته‌ای...
مثنوی را چون تو مبدأ بوده‌ای — گر فزون گردد تواش افزوده‌ای
چون چنین خواهی خدا خواهد چنین — می‌دهد حق آرزوی متقین
کانَ لِلّه بوده‌ای در ما مَضیٰ — تا که کانَ‌اللّه پیش آمد جزا
۳/۴ به بعد

در ابتدای هریک از دفترها و جای جای به مناسبت از لطف حسام‌الدّین و مقامات او سخن رفته است[۱۳].

این شیفته جان هم، چون شمس مورد انکار جاهلان و حسادت معاشران است امّا مولوی او راخضر زمان و الیاس دوران می‌یابد و ذکر او را درحدیث دیگران به رمز بازمی‌گوید:

ای ضیاء الحق حسام‌الدّین بیا — ای صقال روح و سلطان الهُدیٰ ...
باد عمرت در جهان همچون خضر — جان فزا و دستگیر و مستَمِر

چون خضر و الیاس مانی درجهان	تا زمین گردد ز لطفت آسمان
گفتمی از لطف تو جزوی زصد	گر نبودی طمطراق چشمِ بد ...
جز به رمز ذکر حال دیگران	شرح حالت می‌نیارم در بیان

۱۸۳/۶ به بعد

آگاهیهای عام و همه جانبهٔ مولوی و شیفتگی خاص او بوده است که سلسله‌های منسوب به او به‌خصوص مولویه هنوز هم درپرتو شوروحالِ غزلهای‌او، جاودانگی‌سنّتهای‌عارفانه‌را به‌سماع می‌نشینند و در حلقهٔ ذکر، مستان و پای‌کوبان یاد حق را زنده می‌دارند. صاحب طرایق‌الحقایق می‌نویسد: «سلسلهٔ مولویه تا کنون در روم، شام، مصر، عرب و جزایر بحرالرّوم و عراق عرب جاری و معمول است و در نزد خرد و کلان و اعیان و دانا و نادان و حاجب و سلطان مقبول است و لباس خاص، مخصوص درویشان آن سلسله است و تاج نمدی در زبر سر گذارند و مشایخ ایشان عمامه‌ای نیز بر آن تاج بندند و ذکر و فکر و مراقبه و اوراد و سماع و حلقهٔ ذکر جلی در میان ایشان متداول است و در آن هنگام نی و دف می‌زنند»[۱۴].

پایان سخن را با کلام منسوب به خودش در بیان مظاهر زینت می‌دهیم:

هرلحظه به شکلی بت عیّار برآمد	دل برد و نهان شد
هردم به لباس‌دگرآن‌یاربرآمد	گه پیر و جوان شد
منسوخ چه باشد، چه تناسخ؟که حقیقت	آن دلبر زیبا
شمشیر شد و از کف کرّار برآمد	قتّال زمان شد
گاهی به دل طینت صلصال فرو رفت	غوّاص معانی
گاهی ز تکِ کهگل فخّار برآمد	رویش به جهان شد
گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق	خود رفت به‌کشتی
گه گشت خلیل و زدل ناربرآمد	آتش گُل از آن شد
حقّاکه همو بودکه اندریدبیضا	می‌کرد شبانی
در چوب شد و برصفت نار برآمد	زان سحرکنان شد
فی‌الجمله همو بودکه می‌آمد و می‌رفت	هرقرن‌که دیدی
تا عاقبت آن شکل عرب‌وار برآمد	دارای جهان شد
حقّاکه همو بودکه می‌گفت اناالحق	درصورت بلهی
منصور نبود آن‌که بر آن دار برآمد	نادان به گمان شد
رومی سخن کفر نگفته است و نگوید	مُنکِر مشو یدش
کافر بود آن‌کس که به انکار برآمد	از دوزخیان شد

یادداشتها

۱- جاحظ، ابی‌عثمان عمروبن‌بحر : «رسالةالقیان»، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، **مجلّهٔ معارف**، سال ۶، شماره ۳، ص ۱۴۰.

۲- در این مورد نک: پورجوادی، دکتر نصرالله : نظریهٔ عشق و تحوّل شعر فارسی، **معارف**، سال ۶، شماره ۳، ص ۱۰۵.

۳- نظامی گنجوی، ابومحمّد الیاس بن یوسف : **لیلی و مجنون**، به کوشش وحید دستگردی، انتشارات علمی، ص ۸۰.

۴- از جملهٔ این آثار است: **سوانح** احمد غزّالی، **لمعات** عراقی، آثار خواجه عبدالله، نوبت سوم **کشف‌الاسرار**، **لوایح** منسوب به عین القضات.

۵- مولوی، جلال‌الدین محمّد : **مثنوی معنوی**، به تصحیح نیکلسون، به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، چاپ امیرکبیر، تهران، دفتر ششم به ترتیب : ابیات ۵۷۳، ۶۰۹، ۶۱۰؛ تمام ارجاعها به همین چاپ است.

۶- مولوی، جلال‌الدین محمّد : **کلیات شمس یا دیوان کبیر**، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، تهران جزو اوّل، ص ۵؛ تمام ارجاعهای متن به همین چاپ است.

۷- اشاره به شعر نظامی دربارهٔ انسان :

خوب خطی عشق نبشت آمده چون گلی از باغ بهشت آمده

نظامی، ابومحمّد الیاس‌بن یوسف، **مخزن‌الاسرار**، به کوشش دکتر ثروتیان، انتشارات توس، تهران ص ۱۱۶.

۸- **نفحات الانس**، صص ۳۱-۳۲، نقل از :

رجائی بخارایی، دکتر احمد علی : **فرهنگ اشعار حافظ**، چاپ پنجم، انتشارات علمی، تهران ص ۵۹۰.

۹- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمّد : **دیوان**، به تصحیح دکتر پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، تهران، ص ۲۰۲.

۱۰- لویی ماسینیون : **قوس زندگی منصور حلاج**، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص ۷۴.

۱۱- انصاری، خواجه عبدالله : **مجموعهٔ رسائل**، ص ۱۲۵.

۱۲- عطار نیشابوری، فریدالدین : **تذکرةالاولیاء**، به کوشش نیکلسون، چاپ لیدن، ج ۱، ص ۱۴۳.

۱۳- در این باب نک : دفترهای ۳ و ۴ و ۶ بیت ۱ به بعد. دفتر ۵ بیت ۸ به بعد.

۱۴- معصوم علی‌شاه نایب الصدر : **طرائق‌الحقایق**، به کوشش دکتر محمّد جعفر محجوب، ج ۲، ص ۳۱۹.

سیّدحسن مطیعی لنگرودی

بررسی و شناخت توان اشتغال‌زایی صنایع دستی درنواحی روستایی شهرستان مشهد[1]

چکیده

مطالعات انجام شده در نواحی روستایی شهرستان مشهد نشان داده است که در سال ۱۳۷۵ برابر ۴۵/۰۳ درصد از جمعیت نواحی روستایی این شهرستان دارای سن کمتر از پانزده سال هستند، که طی دو دهۀ اخیر وارد بازار کار خواهند شد و نیاز به‌اشتغال دارند. مسلّماً تأمین این تعداد از اشتغال از طریق بخش کشاورزی امکان‌پذیر نخواهد بود. توجّه به‌فعالیتهای تلفیقی، به‌ویژه صنایع روستایی و دستی، برای تأمین اشتغال مورد نیاز نواحی روستایی الزامی است.

صنایع دستی یکی از مهمترین فعالیتهای اشتغال و درآمدزا در نواحی روستایی محسوب می‌گردد. در پژوهشهای این تحقیق نیز مشخص گردیده است که ۳۹/۳۷ درصد از شاغلان نواحی روستایی شهرستان مشهد، شاغل دربخش صنعت (عمدتاً صنایع دستی) هستند. صنایع دستی روستایی، از جملۀ مشاغل و حرفی است که در اکثر نقاط روستایی شهرستان مشهد رایج است و روستاییان درکنار فعالیتهای کشاورزی، اوقات فراغت خود را به‌تهیّه و تولید مصنوعات دست‌ساز می‌گذارنند. برنامه‌ریزی لازم برای توسعۀ این‌صنایع، می‌تواند درافزایش اشتغال و درآمد نواحی‌روستایی‌شهرستان‌مؤثّر باشد.

انجام تحقیقات محلی و ناحیه‌ای، از مهمترین نیازهای تحقیقاتی کشور است. هنوز شناخت کافی در مورد بسیاری از این نواحی - به ویژه فضاهای روستایی و دورافتاده - وجود ندارد.

۱- این مقاله بخش اوّل گزارش نهایی طرحی پژوهشی با عنوان بالاست. از حمایت حوزۀ معاونت پژوهشی دانشگاه فردوسی مشهد که امکانات لازم برای انجام این پژوهش را فراهم کرده‌اند، کمال تشکر و قدردانی را دارم.

در چنین شرایطی، انجام پروژه‌های عمرانی و برنامه‌های توسعه‌ای سرزمین با مشکل مواجه می‌گردد. برای رسیدن به‌اهداف برنامه‌ها و هزینه گذاریها، باید با انجام پژوهشهای لازم، به ویژه در نواحی منزوی و دورافتاده، شناخت کافی نسبت به توانهای بالقوه و بالفعل فضاها و نیز مسائل و مشکلات آنها کسب نمود و با برنامه‌ریزی کارآ، زمینه‌های رشد و بهره‌وری بهینهٔ اقتصادی را در این نواحی فراهم ساخت.

عدم پویایی اقتصاد روستایی در ایران، که نواحی روستایی شهرستان مشهد نیز جزئی از آن می‌باشد، سبب ایجاد تفاوت آشکار از لحاظ بهره‌وریهای اقتصادی، بین نواحی روستایی و شهری گردیده است. این تفاوت عدم تعادل زیستی را نیز به دنبال دارد. عدالت اجتماعی حکم می‌کند که با برنامه‌ریزی و سرمایه گذاری در نواحی محروم و دورافتاده، تفاوت بین فضاهای زیستی شهری و روستایی را کاهش داد، زیرا زمینه‌های مربوط به عدالت اجتماعی، به ایجاد تعادل در فضای زیستی یک سرزمین توجّه دارد. بنابراین، به لحاظ مشکلات موجود درفضاهای روستایی، توجه بیشتر به این نواحی جغرافیایی، ضرورت می‌یابد. انجام تحقیقات‌ومطالعات در نواحی روستایی، سبب شناخت مسائل و مشکلات آنها، و برنامه‌ریزی برای رفع این مشکلات شده و به ایجاد تعادل زیستی در سرزمین کمک می‌کند.

مشکلات زیستی در بسیاری از نواحی روستایی و اختلاف درآمد و سطح زندگی بین جوامع شهری و روستایی، از عوامل عمدهٔ مهاجرتهای روستایی - شهری است. بسیاری از برنامه‌ریزان بر این تصوّراند که با ایجاد برخی از امکانات رفاهی و خدماتی در نواحی روستایی، روند مهاجرت کاهش خواهد یافت. در حالی که با ارائهٔ خدمات رفاهی در نواحی روستایی، باید در پی ایجاد اشتغال و درآمد در این نواحی بود. زیرا تأمین نیازهای رفاهی در نواحی روستایی سرزمین، موجب افزایش روحیهٔ مصرف و بروز نیازهای بیشتر در جمعیّت گردیده که پاسخ‌گویی به آنها، نیاز به‌کسب درآمد بیشتر دارد. بنابراین، همگام با افزایش امکانات خدماتی و رفاهی در نواحی روستایی، برنامه‌ریزی برای ایجاد اشتغال و درآمد لازم و ضروری است. در غیر این صورت، تعداد بسیاری از تأسیسات ایجاد شده در نواحی روستایی، به دلیل مهاجرت روستاییان به سوی شهرها، غیرقابل مصرف باقی خواهد ماند، درحالی که مبالغ زیادی برای ایجاد این تأسیسات هزینه شده است.

این تحقیق که در مورد بررسی و شناخت توان اشتغال‌زایی صنایع دستی در نواحی روستایی شهرستان مشهد است، از جملهٔ مطالعات مربوط به شناخت مسائل و مشکلات نواحی روستایی می‌باشد. پیشنهادها و راهبردهای ارائه شده در این تحقیق، پاسخگوی یکی از مهمترین مسائل مربوط به جامعه روستایی شهرستان و در حالتهای مشابه نواحی روستایی ایران است.

۱- تدوین مسألهٔ تحقیق

۱-۱ طرح مسألهٔ تحقیق

تعداد ساکنان نواحی روستایی شهرستان مشهد در سال ۱۳۷۵ برابر ۳۳۹/۷۲۸ تن بوده است. از این تعداد ۱۵۲۹۶۵ تن یا ۴۵/۰۳ درصد از جمعیّت روستایی شهرستان مشهد، دارای سن کمتر از پانزده سال هستند[۱]، که طی دو دههٔ اخیر وارد بازارکار خواهند شد و نیاز به اشتغال دارند. درحالی که در سالهای اخیر بخش کشاورزی با استفاده از ماشین آلات مختلف، مکانیزه شده و این امر نیاز کمتر به نیروی کار در نواحی روستایی و کشاورزی را موجب گردیده است. در نتیجه هرساله تعدادکثیری از نیروهای فعّال نواحی روستایی به سوی شهرها مهاجرت می‌نمایند. در چنین شرایطی ایجاد اشتغال در نواحی روستایی، دارای اهمیّت فراوان است. درحال حاضر تأمین اشتغال و درآمد برای تمامی جمعیّت روستایی، از طریق فعالیتهای کشاورزی عملی نیست. لذا برنامه‌ریزی در سایر بخشهای اقتصادی برای اشتغال‌زایی در نواحی روستایی، از مواردی است که باید به آنها توجّه نمود.

صنایع دستی به عنوان یک عامل مکمّل اقتصاد روستایی، قادر خواهد بود اثر محسوسی در ابعاد اشتغال و درآمد در نواحی روستایی داشته باشد. این فعالیّت می‌تواند نیروی بیکار نواحی روستایی را جذب و باکمترین سرمایه، مواد اوّلیهٔ ارزان و حتی رایگان داخلی و محلّی را تبدیل به وسایل مصرفی و حتّی صادراتی نماید. اگر هم فرض شود نواحی روستایی دارای نیروی انسانی مازاد نباشند، باز به علّت فصلی بودن کار کشاورزی، شاغلان این بخش مدتی از سال را بیکارند، که متداولترین انواع بیکاری در نواحی روستایی، بیکاری پنهان است. ایجادکار و اشتغال برای ایّام بیکاری این گروه، از طریق ترویج و توسعهٔ صنایع دستی و روستایی اثرات مثبتی در حفظ و تعادل اقتصادی و اجتماعی روستاها خواهد داشت. علاوه بر این در برخی روستاها به علّت فقدان یاکمبود عوامل تولید کشاورزی، صنایع دستی می‌تواند مهمترین منبع کار و اشتغال باشد، به ویژه این که صنایع دستی کشور ما ایران، باوجود دارا بودن تاریخی کهن و فرهنگ و تمدّنی غنی، از سابقهٔ بسیار طولانی برخوردار است. در نتیجه در اغلب نواحی این سرزمین، زمینه و استعداد تولید محصولات دست ساز وجود دارد و هم این که مواد اوّلیهٔ آن به‌سهولت قابل دسترس و تأمین است و نیز تولیداتش دارای جنبه‌هایی است که می‌تواند به‌راحتی بخشی از نیازهای مصرف ملّی را رفع نموده و افزون بر این به بازارهای بین‌المللی صادر گردد.

۱-۲ هدف تحقیق

یکی از مشکلات عمده در اغلب شهرهای ایران، مهاجرتهای روستایی - شهری است. بخش

۱- مرکز آمار ایران، **نقاط روستایی شهرستان مشهد**، سال ۱۳۷۵، تاریخ انتشار مرداد ماه ۱۳۷۶ ، صص ۶۱-۶۴.

عمده‌ای از این مهاجرتها به لحاظ نبودکار و فعّالیت و به دنبال آن کمبود درآمد در نـواحـی روسـتایی است. درحالی که در بسیاری از روستاها زمینه‌های لازم برای ایجاد اشتغال از طریق صنایع دستی وجود دارد و می‌توان با بررسی و شناخت توانهای موجود و برنامه‌ریزی و جهت‌دهی آنها، توان اشتغال‌زایی درنواحی روستایی را افزایش داد و با افزایش درآمد جامعهٔ روستایی، علاوه‌برکندکردن روند مهاجرت، نواحی روستایی را محیطی مطلوب برای زندگی نمود. بنابراین اهداف عمدهٔ این تحقیق، عبارتند از:

الف - شناخت توان اشتغال‌زایی روستاها از طریق صنایع دستی.

ب - شناخت مشکلات موجود اشتغال‌زایی صنایع دستی در نواحی روستایی.

ج - جهت‌دهی و برنامه‌ریزی برای رفع کاستیهای موجود اشتغال‌زایی در نواحی روستایی.

رسیدن به این اهداف، سبب ایجادکارایی بیشتر در نواحی روستایی گـردیده و در شکـل‌گیری سیستمی مؤثّر برای توسعهٔ روستایی نقش خواهد داشت.

۲- روش تحقیق

۲-۱ میدان تحقیق (جامعهٔ آماری)

اطّلاعات مورد نیاز این طرح از طریق انجام‌کار میدانی در نواحی روستایی شـهرستان مشـهد، جمع‌آوری شده است. بنابراین جامعهٔ آماری که برای این تحقیق محدود و مشخص شده، عبارت است از خانوارهای ساکن در نواحی روستایی شهرستان مشهد.

براساس هدف این تحقیق، خانوارها به دو دسته تقسیم شده‌اند: گروه اوّل خـانوارهـایی کـه بـه فعالیتهای صنایع دستی اشتغال دارند و گروه دوم خانوارهایی که فاقد فعالیّتهای صـنایع دسـتی هسـتند. بنابراین هر دوگروه از خانوارها، جامعهٔ آماری این پژوهش را تشکیل می‌دهند.

در سال ۱۳۷۵ شهرستان مشهد دارای پنج بخش (کلات، مرکزی، طرقبه، احمدآباد و رضویّه)، چهار شهر (مشهد، کلات، طرقبه و شاندیز)، پانزده دهستان و ۳۸۶ روستای دارای سکـنه بـوده است[۱]. چهار شهر، خارج از میدان تحقیق این مطالعه‌اند، امّا سایر نقاط شهرستان، جامعهٔ آماری این پژوهش را تشکیل می‌دهند.

۲-۲ روش نمونه‌گیری و حجم نمونه

در تحقیق حاضر برای تعیین حجم نمونه از روش (P.P.S)[۲] استفاده شـده است. در ایـن روش

۱- سازمان برنامه و بودجهٔ استان خراسان، **آمارنامهٔ استان خراسان**، سال ۱۳۷۵، تاریخ انتشار بهمن ۱۳۷۶، صفحه ۶.

2. Proportional Population Size

حجم نمونه متناسب با حجم جامعه و به صورت درصد انتخاب گردیده است.

براساس نمونه گیری (Sampling)، از جامعهٔ مورد بررسی که واحدهای آماری آن را خانوارهای ساکن در نواحی روستایی شهرستان مشهد تشکیل می‌دهند اطّلاعات مورد نیاز برای تحلیل به دست می‌آید. در این زمینه از روش نمونه گیری تصادفی مطبّق (تقسیم کار نمونه گیری به چند مرحله)، نمونه‌های آماری، تعیین می‌گردد. مرحلهٔ اوّل نمونه گیری طبقه‌ای بر مبنای نواحی جغرافیایی شهرستان، به شرح زیر است:

الف - انتخاب دهستانهای نمونه به شکل تصادفی از بخشها.

ب - انتخاب روستاهای نمونه به شکل تصادفی از دهستانهای نمونه.

در مرحلهٔ دوم به روش نمونه گیری تصادفی ساده، خانوارهای نمونه از روستاهای نمونه، تعیین می‌گردد.

چنان‌که مطرح گردید، شهرستان مشهد دارای پنج بخش (کلات، مرکزی، طرقبه، احمدآباد و رضویّه) و پانزده دهستان است. از پانزده دهستان، شش دهستان (پساکوه، کارده، کنویست، طرقبه، سرجام و آبروان)، انتخاب گردیده است.

برای انتخاب روستاهای نمونه، به موقعیت طبیعی، فاصلهٔ آنها تا شهر مشهد و وجود فعالیتهای مربوط به صنایع دستی در روستا، توجه شده است. از ۳۸۵ روستای دارای سکنهٔ شهرستان مشهد، حدود ۲۱۰ روستا دارای موقعیت طبیعی دشتی و ۱۷۵ روستا دارای موقعیت طبیعی پایکوهی هستند.

تعداد نمونه‌های بهینه (Optimum) براساس مینیمم کردن خطا و هزینهٔ نمونه گیری، از نواحی جغرافیایی و به روش (P.P.S) ، متناسب با حجم جامعه و به‌صورت درصد مشخص می‌گردد. بر این اساس تعداد روستاهای نمونه ده روستا تعیین می‌گردد، که پنج روستا دشتی و پنج روستا پایکوهی هستند. بنابراین با توجه به تعداد کل روستای دهستانهای نمونه، تعداد روستاهای نمونه با توجّه به موقعیت طبیعی و سایر پارامترها انتخاب گردیده است.

در مرحلهٔ دوم، از خانوارهای ساکن در نواحی روستایی نمونه گیری شده است. به عبارت دیگر، از خانوارهایی که مشمول تعریف جامعهٔ آماری این پژوهش می‌شدند، به روش (P.P.S)، تعداد ۲۹۹ خانوار ساکن در روستاهای نمونه انتخاب و به دنبال آن براساس پرسشنامه‌های تهیه شده، داده‌ها و اطلاعات مورد نیاز از خانوارها کسب گردیده و مورد بهره‌برداری قرارگرفته است.

۳- ویژگیهای جمعیّتی نواحی روستایی شهرستان مشهد

آگاهی از ویژگیهای جمعیّتی در برنامه‌ریزیهای اقتصادی و اجتماعی از اهمیّت ویژه‌ای

برخوردار است و محققّان ناگزیر از توجّه به روابط متقابل متغیّرهای جمعیّتی هستند. در این تحقیق از مجموع ویژگیهای جمعیّتی، موضوعاتی که در فعّالیتهای اقتصادی و تولیدی بهره‌برداران تأثیر دارند و به‌شناخت وضعیّت بهره‌برداریهای اقتصادی کمک می‌نمایند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. مسائلی مانند: ترکیب جمعیّت، وضعیت سواد و فعّالیتهای اقتصادی و تولیدی... را در جامعهٔ آماری، مورد مقایسه و توصیف و تحلیل آماری، قرار می‌دهیم.

۳-۱ ترکیب جنسی جمعیّت

نسبت جنسی در نواحی روستایی شهرستان مشهد در سرشماری سال ۱۳۷۵ برابر ۹۹/۸ محاسبه می‌گردد. یعنی به ازای هر ۱۰۰ نفر زن در نواحی روستایی ۹۹/۸ نفر مرد بوده‌اند. جدول شمارهٔ (۲) نسبت جنسی جمعیّت‌نواحی روستایی شهرستان‌مشهد را درسال ۱۳۷۵ نشان می‌دهد.

جدول ۱- تعداد روستاها و خانوارهای نمونه برحسب موقعیت طبیعی و شاغل در صنایع دستی، درنواحی روستایی شهرستان مشهد

ردیف	نام بخش	نام دهستانهای نمونه	نام روستاهای نمونه	موقعیت طبیعی	فاصله‌تاشهر مشهد (کیلومتر)	اشتغال به صنایع‌دستی	تعدادکل خانوار	تعداد خانوار نمونه
۱	کلات	پساکوه	آبگرم	پایکوهی	۷۲	دارد	۱۶۰	۳۹
۲	مرکزی	کارده	کارده	پایکوهی	۴۴	دارد	۱۵۰	۳۶
۳	مرکزی	کنوسیت	جلالیه	دشتی	۱۰	ندارد	۳۰	۹
۴	مرکزی	کنوسیت	شیرحصار	دشتی	۵	ندارد	۷۰	۱۸
۵	مرکزی	کنوسیت	هندل‌آباد	پایکوهی	۵۲	دارد	۱۲۰	۳۰
۶	طرقبه	طرقبه	مایان علیا	پایکوهی	۳۵	دارد	۱۴۰	۳۶
۷	احمدآباد	سرجام	باغچه	دشتی	۳۵	دارد	۳۵	۹
۸	احمدآباد	سرجام	خاتون‌آباد	دشتی	۴۸	دارد	۵۰	۱۲
۹	رضویه	آبروان	دم روباه	پایکوهی	۷۰	دارد	۵۵	۱۵
۱۰	رضویه	آبروان	نریمانی‌علیا	دشتی	۶۰	دارد	۴۵۰	۹۵
	۵	۶	۱۰	-	-	-	۱۲۶۰	۲۹۹



روستاهای نمونه پایکوهی ▲		روستاهای نمونه دشتی ■

نقشهٔ ۱- موقعیت روستاهای نمونه در شهرستان مشهد

مشاهده می‌گردد که در سنین اوّلیّهٔ زیر ۱۵ سالگی، تعداد پسران با افزایش مواجه است. از ۱۵ تا ۵۵ سالگی نسبت جنسی روستا کاهش می‌یابد. دلیل آن مهاجرت بیشتر مردان واقع در این سنین برای تحصیل و کار به خارج از روستاست. اکثر روستاهای شهرستان مشهد فاقد مقطع آموزشی دبیرستان است، لذا پسران واقع در این سنین به دلیل ادامهٔ تحصیل از روستا مهاجرت می‌نمایند، همچنین کمبود اشتغال در نواحی روستایی سبب مهاجرت تعداد دیگری از مردان می‌گردد. بدین‌ترتیب نسبت جنسی، نسبت به سنین زیر ۱۵ سال با کاهش مواجه می‌گردد. در سنین بیشتر از ۵۵ سالگی، نسبت جنسی به شدّت با افزایش مواجه است. دلایل آن‌را عمدتاً فزونی طول عمر مردان نسبت به زنان و مرگ و میر بیشتر زنان در نواحی روستایی می‌توان برشمرد. کار بسیار زنان در زندگی روستایی، همراه با زایمانهای مکرّر از جمله مواردی است که فرسودگی جسمی زودرس را برای آنان به‌همراه داشته، و سبب کاهش طول عمر آنان در مقابل مردان می‌گردد. همچنین کاهش مهاجرت مردان، در سنین بالاتر از پنجاه سال، از جملهٔ مواردی است که نسبت جنسی را به نفع مردان با افزایش مواجه می‌سازد.

۳-۲ ترکیب سنّی جمعیّت

آگاهی از ترکیب سنّی جمعیّت سبب می‌گردد تا برنامه‌ریزان در آینده نیاز به تعداد مشاغل را مشخص نموده و از قبل به ایجاد مشاغل مورد نیاز برای جوانانی که وارد بازار کار می‌شوند، مبادرت ورزند. همچنین ترکیب سنی جمعیت نشان دهندهٔ روند تکوین جمعیّت در آینده است. لذا از طریق آن می‌توان به موقعیّت رشد و افزایش جمعیّت پی برد.

در چهار طبقهٔ بزرگ سنی که در جدول شمارهٔ (۳) آمده است، کودکان و سالخوردگان، طبقهٔ مصرف‌کننده را تشکیل می‌دهند. در هر جمعیّتی که این دو طبقه با افزایش مواجه باشد، سبب افزایش بار تکفّل و سنگینی بار اقتصادی به دوش طبقهٔ فعّال می‌گردد.

بار تکفّل جمعیت‌نواحی روستایی شهرستان مشهد ۹۷/۶۴ است. این رقم نشان دهندهٔ سنگینی باراقتصادی بردوش طبقهٔفعّال‌است، ودلیل عمدهٔ آن جوانی جمعیت نواحی روستایی شهرستان مشهد است. جمعیّتی که عمدتاً مصرف کننده بوده، و موقعیّتی را از نظر تولید ندارد. هرچه این جمعیّت بیشتر باشد، مشکلات شدیدی را از نظر تأمین آموزش، تغذیه، بهداشت و درمان، به ویژه ایجاد مشاغل به‌وجود می‌آورد. لذا جمعیّت اضافی غیرماهر سدّی برای برنامه‌ریزان روستایی بوده و مشکلات عدیده‌ای را برای سرزمین به وجود خواهد آورد.

جدول ۲- نسبت جنسی جمعیت در نواحی روستایی شهرستان مشهد (سال ۱۳۷۵)[1]

گروههای سنی	تعداد مردان	تعداد زنان	نسبت جنسی
۴ - ۰ ساله	۲۱۷۰۲	۲۰۸۴۵	۱۰۴/۱
۹ - ۵ ساله	۲۸۰۶۷	۲۷۶۵۴	۱۰۱/۵
۱۴ - ۱۰ ساله	۲۷۷۳۷	۲۶۹۶۰	۱۰۲/۹
۱۹ - ۱۵ ساله	۱۹۰۰۱	۱۹۹۱۵	۹۵/۴
۲۴ - ۲۰ ساله	۱۲۴۶۲	۱۴۹۵۱	۸۳/۴
۲۹ - ۲۵ ساله	۱۱۹۷۵	۱۲۱۲۱	۹۸/۸
۳۴ - ۳۰ ساله	۹۷۱۷	۹۷۶۰	۹۹/۶
۳۹ - ۳۵ ساله	۸۳۴۲	۸۳۱۵	۱۰۰/۳
۴۴ - ۴۰ ساله	۶۲۱۷	۶۶۸۱	۹۳/۱
۴۹ - ۴۵ ساله	۳۷۷۷	۴۶۲۲	۸۱/۷
۵۴ - ۵۰ ساله	۳۹۴۳	۴۳۰۸	۹۱/۵
۵۹ - ۵۵ ساله	۳۷۸۸	۳۷۴۸	۱۰۱/۱
۶۴ - ۶۰ ساله	۴۴۵۰	۳۷۷۶	۱۱۷/۸
۶۵ ساله و بیشتر	۸۴۹۰	۶۳۵۶	۱۳۳/۶
نامشخص	۲۹	۱۹	-
جمع	۱۶۹۶۹۷	۱۷۰۰۳۱	۹۹/۸

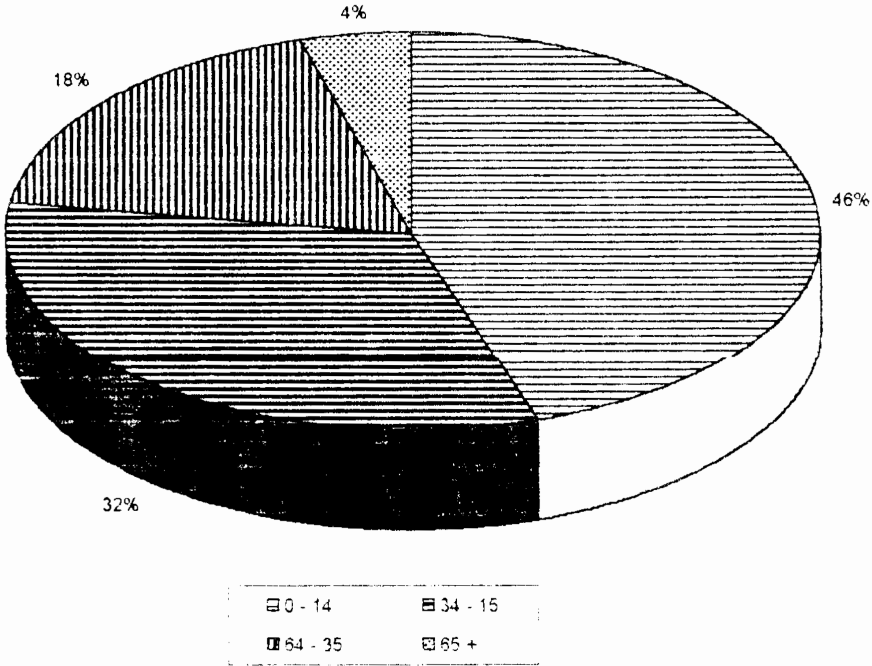
جدول ۳- ترکیب سنی جمعیّت در روستاهای شهرستان مشهد (سال ۱۳۷۵)[2]

گروههای عمدهٔ سنی	تعداد مردان	تعداد زنان	جمع	درصد از کلّ جمعیّت
۱۴ - ۰ ساله	۷۷۵۰۶	۷۵۴۵۹	۱۵۲۹۶۵	۴۵/۰۳
۳۴ - ۱۵ ساله	۵۳۱۵۵	۵۶۷۴۷	۱۰۹۹۰۲	۳۲/۳۵
۶۴ - ۳۵ ساله	۳۰۵۱۷	۳۱۴۵۰	۶۱۹۶۷	۱۸/۲۴
۶۵ + ساله	۸۴۹۰	۶۳۵۶	۱۴۸۴۶	۴/۳۷
نامشخص	۲۹	۱۹	۴۸	۰/۰۱
جمع	۱۶۹۶۹۷	۱۷۰۰۳۱	۳۳۹۷۲۸	۱۰۰

۱- مرکز آمار ایران، **نقاط روستایی شهرستان مشهد**، سال ۱۳۷۵ ، تاریخ انتشار ۱۳۷۶/۵/۲۷ ، صص ۶۱ تا ۶۴ .

(نسبت جنسی جمعیّت نواحی روستایی شهرستان مشهد، تغییرات فراوانی را در گروههای سنّی نشان می‌دهد. آمارهای منتشر شده، روشن می‌کند که تعداد موالید پسر بیش از موالید دختر است. در گروه سنی ۴ - ۰ ساله به ازای هر ۱۰۰ نفر دختر ۱۰۴/۱ نفر پسر وجود داشته است).

۲- **نقاط روستایی شهرستان مشهد**، همان، صص ۶۱ تا ۶۴.



نمودار ۱- ترکیب سنی جمعیت در روستاهای شهرستان مشهد

۳-۳ بُعد خانوار در نواحی روستایی شهرستان مشهد

روند تغییرات بُعد خانوار در نقاط روستایی شهرستان مشهد، براساس سرشماریهای انجام شده از سال ۱۳۳۵ تا سال ۱۳۷۵، به شرح جدول شمارهٔ (۴) است.

جدول ۴-بُعد خانوار در نقاط روستایی شهرستان مشهد (سالهای ۷۵-۱۳۳۵)[۱]

سال	کل جمعیت	تعداد خانوار	بُعد خانوار
۱۳۳۵	۲۸۶۳۱۴	۶۷۸۰۷	۴/۲
۱۳۴۵	۲۹۰۴۴۶	۶۶۴۹۰	۴/۴
۱۳۵۵	۳۵۳۸۹۷	۷۷۳۴۵	۴/۶
۱۳۶۵	۴۸۳۴۵۷	۹۵۲۷۷	۵
۱۳۷۰	۴۰۶۴۹۲	۷۷۸۷۱	۵/۲
۱۳۷۵	۳۳۹۷۲۸	۶۹۹۲۸	۴/۹

۱- مرکزآمارایران، **سرشماریهای عمومی نفوس و مسکن**، سالهای ۱۳۳۵ تا ۱۳۷۵، سازمان‌برنامه و بودجهٔ‌استان‌خراسان.

طی سالهای ۱۳۳۵ تا ۱۳۷۰ بُعد خانوار روند افزایشی داشته است. امّا سرشماری سال ۱۳۷۵ نسبت به سال ۱۳۷۰ اندکی کاهش در بُعد خانوار را نشان می‌دهد. عملکرد سیستم تنظیم خانواده به‌ویژه کارایی خانه‌های بهداشت در نواحی روستایی، افزایش سطح آگاهی جمعیت روستایی، تورم و... از جمله مهمترین عوامل درکاهش بُعد خانوار در سالهای اخیر است.

توزیع فراوانی کلّ خانوارهای ساکن در نقاط روستایی شهرستان مشهد، برحسب بُعد خانوار در جدول شمارهٔ (۵) مشاهده می‌گردد. در نقاط روستایی شهرستان مشهد خانوارهای سه نفره بیشترین درصد یعنی ۱۵/۴۴ درصد خانوارها را به خود اختصاص داده‌اند و خانوارهای ده نفره و بیشتر کمترین درصد یعنی ۳/۱ درصد خانوارها را دربرمی‌گیرند.

جدول شمارهٔ ۵- توزیع فراوانی خانوارهای روستایی شهرستان مشهد برحسب بُعد خانوار (سال ۱۳۷۵)[1]

بُعد خانوار	۱نفره	۲نفره	۳نفره	۴نفره	۵نفره	۶نفره	۷نفره	۸نفره	۹نفره	۱۰نفره‌وبیشتر	جمع
تعداد خانوار	۴۰۱۰	۹۲۴۴	۱۰۸۰۲	۱۰۱۵۷	۸۹۲۳	۸۵۹۹	۸۰۲۰	۵۰۸۷	۲۹۴۶	۲۱۴۰	۶۹۹۲۸
درصد	۵/۷	۱۳/۲۱	۱۵/۴۴	۱۴/۵۱	۱۲/۸	۱۲/۳	۱۱/۴۴	۷/۳	۴/۲	۳/۱	۱۰۰

۳-۴ سواد و میزان تحصیلات

از میان ضوابط کیفی گوناگون جمعیّت، سواد به خاطر هماهنگی متناسب با پیشرفت اجتماعی و اقتصادی یک سرزمین، از اهمیّت بسیار برخوردار است.

انسان که عوامل تولیدی را تهیه و به مقدار مناسب با یکدیگر تلفیق می‌نماید، لازم است دارای قدرت خلاقیّت و نوآوری و جواب‌گوی انتظاراتی در زمینهٔ مهارت و تجربه (دانایی) و در زمینهٔ قدرت انجام‌کار (توانایی) باشد. توقّعات در زمینهٔ وسعت دامنهٔ مهارت و تجربه (دانایی) مرتباً افزایش یافته، زیرا توسعه و پیشرفت فن‌آوری همواره مسائل تازه‌ای به وجود می‌آورد. حل این مسائل ایجاب می‌کند که انسانها با تازه‌های فن‌آوری تولید و همچنین مدیریت اقتصادی آشنایی داشته باشند[2] در این زمینه تجربه به تنهایی قادر به حل مسائل نیست و این امر در سایهٔ سطح سواد و آگاهی امکان‌پذیر است. به‌عبارتی ایجاد هرگونه تحوّل و رشد و توسعه در جامعه مستلزم وجود یک جمعیّت باسواد است. زیرا

۱- **آمارنامهٔ استان خراسان**، همان، ص ۱۶ .

۲- هاورز. هوگواشیتن، لانگبهن. کای، پترز. اوو، **مدیریت کشاورزی**، ترجمهٔ سیاوش دهقانیان، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۴، صص ۱۷، ۲۱.

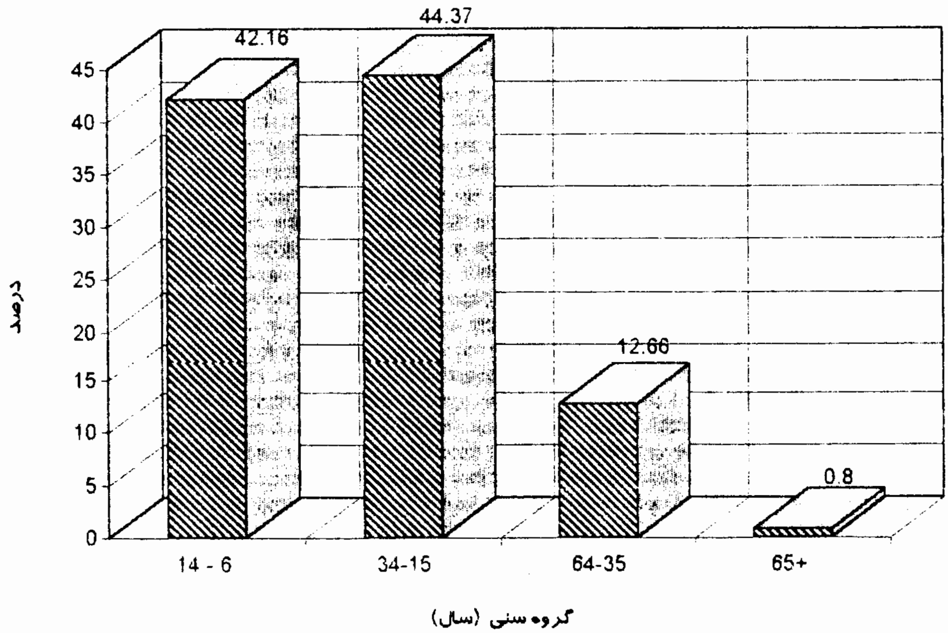
قبول مسؤولیت، ریسک و عدم اطمینان مستلزم وجود بهره‌برداران باسواد و آگاه است. به عبارتی هرچه بهره‌بردار از سطح سواد بیشتری برخوردار باشد، قدرت ریسک بیشتری خواهد داشت و به موازات آن درآمد بیشتری نیز کسب خواهد نمود.

جدول ۶- جمعیّت باسواد شش ساله و بیشتر ساکن در نقاط روستایی شهرستان مشهد، برحسب گروههای عمدهٔ سنی (سال ۱۳۷۵)[1]

گروههای عمدهٔ سنی	با سواد		بی سواد	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۱۴ - ۶ ساله	۹۳۰۳۰	۴۲/۱۶	۶۸۴۰	۱۰/۳۷
۳۴ - ۱۵ ساله	۹۷۸۹۵	۴۴/۳۷	۱۲۰۰۷	۱۸/۱۹
۶۴ - ۳۵ ساله	۲۷۹۱۱	۱۲/۶۶	۳۴۰۵۶	۵۱/۶۱
+۶۵	۱۷۷۱	۰/۸	۱۳۷۵	۱۹/۸۱
نامشخص	۲۹	۰/۰۱	۱۳	۰/۰۳
جمع	۲۲۰۶۳۶	۱۰۰	۶۵۹۹۱	۱۰۰

از کلّ جمعیت ساکن در نقاط روستایی شهرستان مشهد، یعنی ۳۳۹۷۲۸ تن در سال ۱۳۷۵، تعداد ۲۸۶۶۲۷ تن جمعیّت شش سال به بالا را تشکیل می‌دهند. از این تعداد ۷۶/۹۸ درصد باسواد و ۲۳/۰۲ درصد بی‌سوادند. همان‌طور که در جدول شمارهٔ (۶) نشان داده شده است، بیشترین درصد باسواد - یعنی ۴۲/۱۶ درصد - درگروه سنی ۱۴-۶ ساله واقع شده‌اند، و بیشترین درصد بی‌سوادان با ۵۱/۶۱ درصد درگروه سنی ۶۴-۳۵ ساله قرار گرفته‌اند. این مسأله مؤیّد این مطلب است که در نقاط روستایی شهرستان مشهد با افزایش سن، درصد باسوادان کاهش و درصد بی‌سوادان افزایش می‌یابند. این مسأله مشکلاتی را در امر تولید در نواحی روستایی شهرستان ایجاد می‌نماید، زیرا عمدهٔ فعالیتهای تولیدی توسط افراد میان‌سال و سالخورده صورت می‌گیرد، که به لحاظ کم‌سوادی و یا بی‌سوادی، تولید از بازده اندکی برخوردار است. از سوی دیگر ایجاد زمینه‌های آموزشی و ترویجی برای این گروه از افراد مشکل و پرهزینه است. لذا کم‌سوادی و بی‌سوادی شاغلان نواحی روستایی شهرستان یکی از مهمترین مسائل مربوط به کاهش تولید و درآمد خانوار می‌باشد.

۱- مرکز آمار ایران، **نقاط روستایی شهرستان مشهد**، سال ۱۳۷۵، ص ۱۶.



نمودار ۲- جمعیت باسواد ۶ساله و بیشتر ساکن در نقاط روستایی شهرستان مشهد برحسب گروههای عمدهٔ سنّی

جدول ۷- مقایسهٔ درصد باسوادی برحسب جنس در نقاط روستایی شهرستان مشهد (سال ۱۳۷۵)[1]

گروههای عمدهٔ سنی	با سواد				بی سواد			
	مرد		زن		مرد		زن	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۱۴ - ۶ ساله	۴۷۱۴۰	۴۱/۶	۴۵۸۹۰	۴۲/۷۶	۳۲۷۸	۱۱/۱۹	۳۵۶۲	۹/۷
۳۴ - ۱۵ ساله	۴۸۳۳۰	۴۲/۶۵	۴۹۵۶۵	۴۶/۱۹	۴۸۲۵	۱۶/۴۷	۷۱۸۲	۱۹/۵۷
۶۴ - ۳۵ ساله	۱۶۳۲۳	۱۴/۴	۱۱۵۸۸	۱۰/۷۹	۱۴/۹۴	۴۸/۴۶	۱۹/۸۶۲	۵۴/۱۲
۶۵+	۱۵۰۲	۱/۳۳	۲۶۹	۰/۲۵	۶۹۸۸	۲۳/۸۷	۶۰۸۷	۱۶/۳۵۸
نامشخص	۲۴	۰/۰۲	۳	۰/۰۱	۱۰	۰/۰۳		
جمع	۱۱۳۳۱۹	۱۰۰	۱۰۷۳۱۷	۱۰۰	۲۹۲۸۸	۱۰۰	۳۶۷۰۳	۱۰۰

۱- مرکز آمار ایران، **نقاط روستایی شهرستان مشهد**، سال ۱۳۷۵ ، ص ۱۶ .

از کل باسوادان سال ۱۳۷۵، که برابر ۲۲۰۶۳۶ تن بوده‌اند، ۵۱/۳۶ درصد آنان را مردان و ۴۸/۶۴ درصد بقیه را زنان تشکیل می‌دهند. درگذشته کمبود امکانات آموزشی برای زنان، به‌ویژه در نواحی روستایی و دورافتاده و همچنین نیاز به‌کار دختران از سنین پایین در پای دار قالی در بسیاری از روستاهای قالی‌بافی، ازدواج زودرس دختران و... در کاهش سطح سواد و آموزش زنان مؤثّر بوده است. امّا امروزه تقریباً برای تمامی خانواده‌ها آموزش زنان، همانند مردان، یک امر مسلّم تلقی می‌گردد. عامل اصلی افزایش درصد باسوادان زن نسبت به مردان، آگاهی جمعیت، تأسیس مدارس، به ویژه در نواحی روستایی، نیاز به تحصیل برای اشتغال را می‌توان برشمرد. خوشبختانه در نواحی روستایی نیز، تمایل شدید به سوادآموزی زنان دیده می‌شود[1].

۳-۵ فعالیت و اشتغال جمعیت در روستاهای شهرستان مشهد

رشد و توسعهٔ اقتصادی در هر سرزمین، عمدتاً به منابع انسانی آن سرزمین بستگی دارد و از این منابع انسانی آنچه که به صورت مستقیم دست‌اندرکار توسعهٔ اقتصادی و پیشرفت جامعه است، گروه کار و یا جمعیّت فعّال را می‌توان نام برد.

کلّ جمعیّت بالای ده سال را می‌توان به دوگروه فعّال اقتصادی و فعّال غیراقتصادی، تقسیم نمود. جمعیت فعّال اقتصادی شامل افراد شاغل و بیکاران جویای کار است. جمعیت فعّال غیراقتصادی دانش‌آموزان و دانشجویان، زنان خانه‌دار و افراد دارای درآمدهای بدون کار و بازنشسته‌ها می‌باشد[2].

براساس آمار سال ۱۳۷۵، جمعیت شاغل ده ساله و بیشتر ساکن در نقاط روستایی شهرستان مشهد، به‌شرح جدول شمارهٔ (۸) است.

در سال ۱۳۷۵ افراد ده ساله و بیشتر از آن، ۲۴۱۴۵۱ تن از جمعیّت نقاط روستایی شهرستان مشهد را تشکیل می‌دادند. این رقم برابر با ۷۱/۱ درصد از جمعیّت نقاط روستایی بود. از این تعداد ۹۰۵۱۲ تن فعّال اقتصادی بوده‌اند که ۳۷/۵ درصد از کل جمعیّت بالای ده ساله را شامل می‌گردد. از کل جمعیّت فعّال اقتصادی، ۸۴۲۵۳ تن شاغل و ۶۲۵۹ تن بیکار جویای کار بودند.

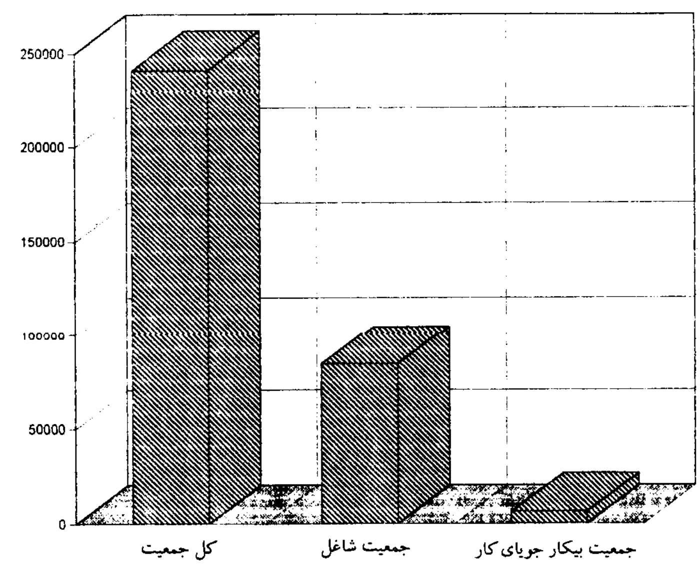
۱- مطیعی لنگرودی، سیّد حسن، **جغرافیای اقتصادی ایران** (جلد اوّل)، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۱۳۷۶، صص ۸۱، ۸۲.

۲- همان منبع، ص ۶۶.

جدول ۸- جمعیت ده ساله و بیشتر برحسب وضع فعالیت در نواحی روستایی شهرستان مشهد (سال ۱۳۷۵)[1]

گروههای عمدهٔ سنی	کل جمعیت		جمعیت فعّال		جمعیت شاغل		جمعیت بیکار جویای کار	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۱۴ - ۱۰ ساله	۵۴۶۹۷	۲۲/۶۵	۴۵۹۵	۵/۱	۳۶۲۶	۴/۳	۹۶۹	۱۵/۴۸
۳۴ - ۱۵ ساله	۱۰۹۹۰۲	۴۵/۵۲	۴۹۱۳۱	۵۴/۳	۴۵۵۳۷	۵۴/۰۵	۳۵۹۴	۵۷/۴۲
۶۴ - ۳۵ ساله	۶۱۹۶۷	۲۵/۶۶	۳۰۹۵۳	۳۴/۱۹	۲۹۸۵۰	۳۵/۴۳	۱۱۰۳	۱۷/۶۳
۶۵ + ساله	۱۴۸۴۶	۶/۱۵	۵۸۰۸	۶/۴	۵۲۱۵	۶/۱۹	۵۹۳	۹/۴۷
نامشخص	۳۹	۰/۰۲	۲۵	۰/۰۱	۲۵	۰/۰۳	-	-
جمع	۲۴۱۴۵۱	۱۰۰	۹۰۵۱۲	۱۰۰	۸۴۲۵۳	۱۰۰	۶۲۵۹	۱۰۰

از کل افراد ده ساله و بیشتر ساکن در نواحی روستایی شهرستان مشهد یعنی ۲۴۱۴۵۱ تن، ۱۵۰۹۳۹ تن فعّال غیراقتصادی بوده‌اند که ۶۲/۵ درصداز کل این جمعیّت را به خود اختصاص می‌دهند. فعّالان غیراقتصادی شامل: دانش‌آموزان، زنان خانه‌دار، افراد دارای درآمدهای بدون کار، و بازنشسته‌ها می‌شوند. نرخ بیکاری نسبت به جمعیّت شاغل در این سال، برابر با ۷/۴ درصد محاسبه می‌گردد.



نمودار ۳- جمعیت ده ساله و بیشتر نواحی روستایی شهرستان مشهدبرحسب وضع فعالیت

۱- **نقاط روستایی شهرستان مشهد**، همان، ص ۱۶ .

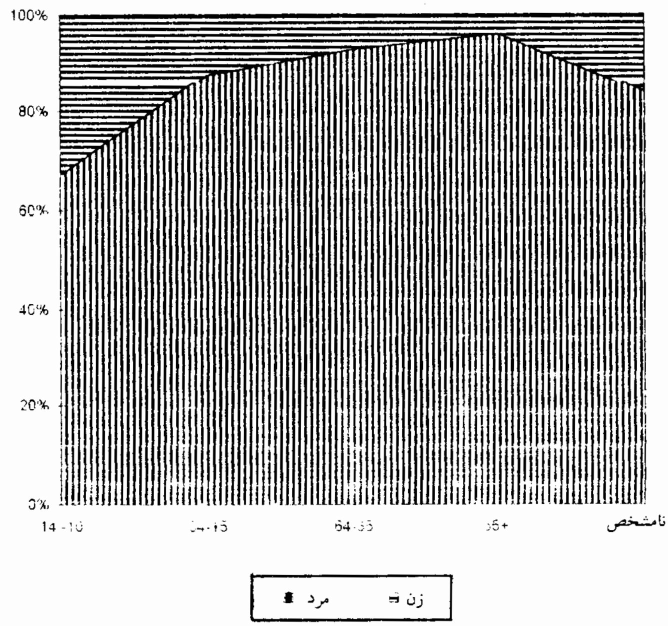
۳-۵-۱اختلاف فعالیت از نظر جنس و سن

از کلّ جمعیّت شاغل در نواحی روستایی شهرستان مشهد، که در سال ۱۳۷۵ برابر ۸۴۲۵۳ تن برآورد گردیده است، مردان ۸۹/۲ درصد و زنان ۱۰/۸ درصد را شامل شده‌اند. باتوجّه به این که ۵۰/۳ درصد، یعنی حدود نصف جمعیّت ده ساله و بیشتر در نواحی روستایی را زنان تشکیل می‌دهند، هنوز این جنس نقش چندانی را در تولید و اشتغال ایفا نمی‌کند. یکی از مهمترین عوامل در کاهش اشتغال زنان، پایین بودن سطح سواد و مهارت است. تعصّب تعدادی از خانواده‌ها در مورد کار زنان را می‌توان از عوامل دیگر کاهش اشتغال زنان برشمرد، ازدواج زودرس زنان و زایمانهای مکرّر به‌دنبال آن، عامل دیگری است که مجالی برای فعّالیت زنان در خارج از منزل باقی نمی‌گذارد. قابل ذکر است که در نواحی روستایی، زنان نقش پراهمیّتی را در تولید و بهره‌وریهای اقتصادی ایفا می‌کنند. کار و تلاش زنان شاغل در صنایع دستی، به ویژه قالی‌بافی و... حکایت از سنگینی فعّالیتهای روستایی، بر دوش کم‌بنیه و ناتوان زنان روستایی دارد. توانهایی که چند وقت یک بار می‌شکنند، ولی جوانه‌های آنها، تبدیل به اندامهای کم بنیه و نحیف دیگری، برای بردوش کشیدن این حرکت تولیدی می‌گردد. باتوجّه به این فعالیتها، مشاهده می‌گردد که، فعالیّت زنان روستایی آن‌چنان در آمارها، خودی نشان نمی‌دهد. جدول شماره (۹) بیانگر این مطلب است.

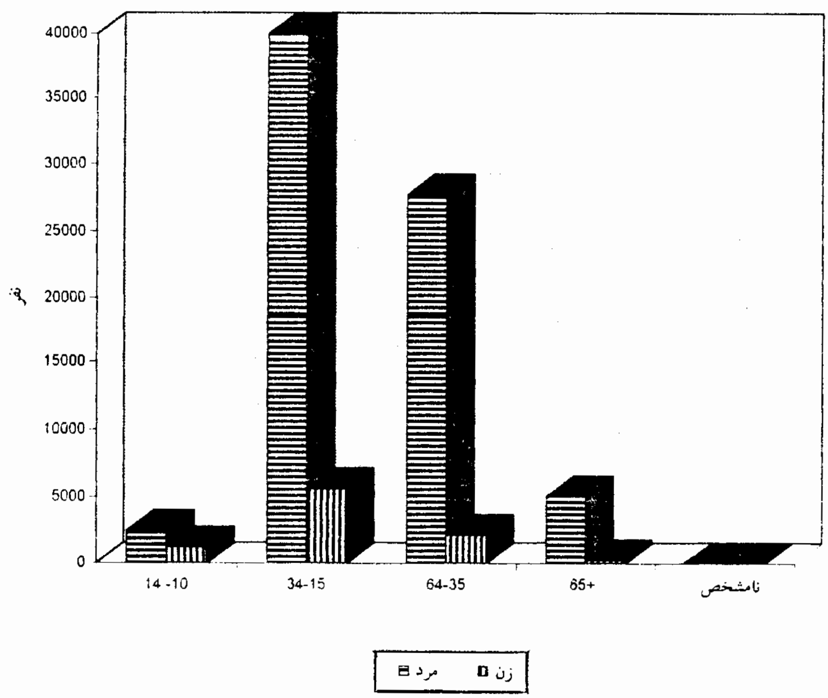
آن چنان که در جدول شمارهٔ (۹) مشاهده می‌شود، بیشتر شاغلان چه در گروه مردان و چه در گروه زنان، در طبقهٔ سنّی ۱۵ تا ۳۴ ساله واقع شده‌اند. در گروه سنی ۱۰ تا ۱۴ ساله، جمعیّت شاغل زن بیشتر از جمعیت شاغل مرد است. دلیل این امر را می‌توان در نوع فعّالیت آنها جست‌وجو نمود. معمولاً در بیشتر نواحی روستایی که به صنایع دستی اشتغال دارند، دختران از سنین کودکی به این فعّالیتها به ویژه قالی‌بافی می‌پردازند. لذا مشاهده می‌شود که در سنین زیر ۱۴ سال، جمعیّت شاغل زن نسبت به گروه مردان بیشتر است.

جدول ۹- درصد شاغلان در گروههای عمدهٔ سنی و جنسی در نقاط روستایی شهرستان مشهد (سال ۱۳۷۵)

	جمعیت شاغل (مرد)		جمعیت شاغل (زن)	
گروههای عمدهٔ سنی	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۱۴ - ۱۰ ساله	۲۴۳۲	۳/۲۳	۱۱۹۴	۱۳/۱۶
۳۴ - ۱۵ ساله	۳۹۹۸۵	۵۳/۱۸	۵۵۵۳	۶۱/۱۷
۶۴ - ۳۵ ساله	۲۷۷۳۴	۳۶/۹	۲۱۱۶	۲۳/۳۱
+۶۵	۵۰۰۵	۶/۶۶	۲۱۰	۲/۳
نامشخص	۲۱	۰/۰۳	۴	۰/۰۴
جمع	۷۵۱۷۷	۱۰۰	۹۰۷۶	۱۰۰



نمودار ۴- درصد شاغلان گروههای عمده سنّی و جنسی در نواحی روستایی شهرستان مشهد



نمودار ۵- شاغلان در گروههای عمده سنّی و جنسی در نواحی روستایی شهرستان مشهد

۳-۵-۲ توزیع شاغلان در سه بخش اقتصاد

فعّالیتهای اقتصادی به سه بخش: کشاورزی، صنعت و خدمات، تقسیم می‌شود. هریک از این بخشها دارای زیر بخشهایی هستند.

کلّ شاغلان سه بخش اقتصاد در نواحی روستایی شهرستان مشهد، درسال ۱۳۷۵ برابر ۸۴۲۵۳تن بر آوردگردیده‌است.ازکل شاغلان ۳۱۵۴۱تن دربخش‌کشاورزی، ۳۳۱۷۲تن دربخش‌صنعت، ۱۸۱۵۵تن در بخش خدمات و ۱۳۸۵ تن در فعّالیتهای غیرقابل طبقه‌بندی مشغول بوده‌اند. به عبارت دیگر، ازکل جمعیت شاغل در نواحی روستایی شهرستان مشهد، ۳۷/۴۴ درصد در بخش کشاورزی، ۳۹/۳۷ درصد در بخش صنعت و ۲۳/۱۹ درصد در بخش خدمات و فعّالیتهای غیرقابل طبقه‌بندی فعالیّت داشته‌اند.

جدول ۱۰- شاغلان ده ساله و بیشتر برحسب سه بخش اقتصاد در نواحی روستایی شهرستان مشهد[1]

فعالیتهای عمده	تعداد	درصد
کشاورزی	۳۱۵۴۱	۳۷/۴۴
صنعت	۳۳۱۷۲	۳۹/۳۷
خدمات	۱۸۱۵۵	۲۱/۵۵
نامشخص	۱۳۸۵	۱/۶۴
جمع	۸۴۲۵۳	۱۰۰

۳-۵-۳ مقایسهٔ سه بخش اقتصاد از نظر اشتغال

چنان‌که ملاحظه می‌شود مهمترین فعالیتهای اقتصادی در جامعهٔ مورد پژوهش این تحقیق را کشاورزی‌بازیربخشهای آن‌وصنعت تشکیل می دهند،شاغلان‌بخش‌خدمات‌درگروه‌بعدی‌قرارمی‌گیرند.

روستا عمدتاً مکان فعّالیتهای کشاورزی است، ولی به سبب افزایش کارایی فردی در کشاورزی و به دلیل بهره‌وری از فن‌آوری و ابزار مکانیکی، شاهد فعّالیت اندک جمعیت روستایی در بخش کشاورزی می‌باشیم، به شکلی که مطرح گردید، شاغلان بخش صنعت با ۳۹/۳۷ درصد بیشتر از شاغلان بخش کشاورزی با ۳۷/۴۴ درصد می‌باشند، این روند در آینده نیز تشدید خواهد شد. لذا جا دارد، از هم اکنون در پی ایجاد فعالیتهای تلفیقی و به ویژه توجّه به‌صنایع دستی در نواحی روستایی باشیم.

تنوّع در محیط جغرافیایی شهرستان مشهد که عامل تنوّع در فعالیتهای اقتصادی است و سطح پایین فعالیّت‌زنان (۱۰/۸ درصد) از نمادهای آشکار جدول‌شماره(۱۱) است. فعّالیت‌زنان‌عمدتاً محدود

۱- مرکز آمار ایران، همان منبع، ص ۱۶.

به‌فعالیّت در بخشهای کشاورزی، صنایع دستی به ویژه قالی‌بافی و خدمات آموزشی و بهداشتی و سایر فعالیتهای خدمات عمومی، اجتماعی و شخصی است، یعنی این فعالیتها حدود ۸۹ درصد از کلّ فعّالیت این جنس را به‌خود اختصاص می‌دهند. نماد دیگر این جدول، فراوانی فعّالیتهای کشاورزی درگروه مردان است، که با بخش صنعت حدود ۷۶/۳ درصد از کلّ فعالیت این جنس را به خود اختصاص می‌دهد.

۳-۵-۴ توانمندی سه بخش اقتصاد از نظر اشتغال‌زایی

در روند برنامه‌ریزی توسعهٔ نواحی روستایی، ایجاد اشتغال و کسب درآمد کافی برای جامعهٔ روستایی، از اهمیت بسیار برخوردار است.

از ۹۰۵۱۲ تن جمعیّت فعّال اقتصادی در نواحی روستایی شهرستان مشهد ۶۲۵۹ تن یا ۷ درصد، بیکار جویای کار هستند. برای اشتغال این گروه باید توانمندی بخشها را مدّ نظر قرار داد.

چنانچه خواسته باشیم از طریق بخش کشاورزی، ایجاد اشتغال نماییم با مشکلات عدیده‌ای مواجه می‌شویم. زیرا ایجاد اشتغال از طریق کشاورزی در وهلهٔ اوّل مستلزم افزایش سطح زیرکشت است. در حال حاضر به علّت کمبود آب و زمینهای مستعّد کشاورزی به‌خصوص زمینهای آبی در سطح شهرستان مشهد، نمی‌توان اراضی را چندان وسعت داد. اکثر دشتهای شهرستان مشهد به علّت کمبود آب، ممنوعه اعلام شده‌اند، کمبود خاک زراعی نیز، به ویژه در نواحی پایکوهی، محسوس است. درست است که توزیع زمین بین کشاورزان نامتعادل است. امّا تقسیم مجدّد زمین در کوتاه مدّت عملی نیست. از طرف دیگر، تقسیم زمین مربوط به سیاست کلّی دولت در کشور است. بنابراین تغییر در وضع مالکیّت در شرایط فعلی نه انجام شدنی و نه‌چندان درست است. فرضاً اگر برای ایجاد اشتغال این کار عملی می‌بود، باز به دلیل بهره‌وری از فن آوری و ابزار مکانیکی، شاهد فعالیت اندک جمعیّت روستایی در بخش کشاورزی خواهیم بود. بنابراین برای ایجاد اشتغال در نواحی روستایی لازم است از فعالیتهای تلفیقی به ویژه در صنایع دستی، سود جست.

بخش خدمات نیز چنان‌که مطرح شد ۲۱/۵۵ درصد جمعیّت شاغل نواحی روستایی شهرستان مشهد را به خود اختصاص داده است. عمده‌فروشی و خرده‌فروشی درگروه مردان و آموزشی درگروه زنان بیشترین درصد شاغلان بخش خدمات را به خود اختصاص می‌دهد. این‌بخش توانسته است شاغلان کمی را در نواحی روستایی شهرستان مشهد جذب نماید.

امّا در سال ۱۳۷۵، بخش صنعت با ۳۹/۳۷ درصد بیشترین شاغلان را در نواحی روستایی شهرستان جذب نموده است. صنایع دستی روستایی از جمله مشاغل و حرفی است که در بیشتر نقاط روستایی رایج است و روستاییان درکنار فعالیتهای کشاورزی اوقات فراغت خود را به تهیّه و تولید

مصنوعات دست ساز می‌گذرانند. ایجاد اشتغال از طریق صنایع دستی نسبت به دو بخش کشاورزی و خدمات، عملی‌تر وکم هزینه‌تر است. زیرا مواد اوّلیهٔ صنایع دستی معمولاً در نواحی روستایی شهرستان مشهد، موجود است. در روستاهایی که فعالیت دامداری رواج دارد، صنایع دستی چون قالی‌بافی، نمدمالی، جاجیم‌بافی وگلیم‌بافی که مواد اولیهٔ اصلی آنها پشم است، می‌تواند تعدادی از بیکاران را جذب نماید، البتّه نیروی انسانی آشنا به تولید نیز یکی دیگر از عوامل مؤثّر در ارتباط با اشتغال‌زایی صنایع دستی است. خوشبختانه فرهنگ صنایع دستی یعنی: میراثها، اندیشه‌ها و تجربه‌ها در نواحی روستایی شهرستان مشهد قدمتی بسیار طولانی دارد و فقط باید آن را احیاکرد و ارتقاء داد، اگر بپذیریم که ریشه‌های این فرهنگ در نهاد روستاییان وجوددارد، بارورکردن و ارتقاء آن کار آسانی است.

لازم است روستاییان را به سوی صنایع دستی سوق داد و در آنها ایجاد انگیزه و تمایل نمود. در واقع جهت‌دهی و برنامه‌ریزی در صنایع دستی، می‌تواند اشتغال‌زایی مناسبی را برای جمعیت روستایی در پی داشته باشد.

جدول ۱۱- گروههای عمدهٔ فعّالیت برحسب جنس در نواحی روستایی شهرستان مشهد[1]

گروههای عمدهٔ فعّالیت	زن		مرد	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد
کشاورزی، شکار، ماهی‌گیری	۱۹۱۲	۲۱/۰۷	۲۹۶۲۹	۳۹/۴
استخراج معدن	۲	۰/۰۲	۱۲۶	۰/۱۷
صنعت (ساخت)	۵۲۸۴	۵۸/۲۲	۱۲۸۳۶	۱۷/۰۷
تأمین آب و برق وگاز	۵	۰/۰۶	۵۵۴	۰/۷۴
ساختمان	۱۴۳	۱/۵۸	۱۴۲۲۲	۱۸/۹۲
عمده‌فروشی، خرده‌فروشی، رستوران	۳۱۶	۳/۴۸	۶۴۰۶	۸/۵۲
حمل‌ونقل، انبارداری و ارتباطات	۳۵	۰/۳۹	۳۷۷۲	۵/۰۲
خدمات مالی، مستغلات، اجاره	۵۲	۰/۵۷	۴۳۳	۰/۵۸
ادارهٔامورعمومی‌ودفاع‌وتأمین‌اجتماعی	۱۰۴	۱/۱۵	۲۴۱۶	۳/۲۱
آموزش	۳۴۵	۳/۸	۹۴۱	۱/۲۵
بهداشت و مددکاری اجتماعی	۱۷۹	۱/۹۷	۲۷۱	۰/۳۶
سازمانها و هیأتهای برون‌مرزی	۰	۰	۲	۰/۰۱
سایر فعّالیتهای خدمات عمومی، اجتماعی و شخصی	۳۳۴	۳/۶۸	۲۵۴۹	۳/۳۹
فعّالیتهای نامشخص	۳۶۵	۴/۰۱	۱۰۲۰	۱/۳۶
جمع	۹۰۷۶	۱۰۰	۷۵۱۷۷	۱۰۰

۱- مرکز آمار ایران، همان منبع، ص ۱۶

رامپور صدر نبوی

نظریه نقش اجتماعی از نظر تالکوت پارسنز

چکیده

برای نظریه کارکردگرایی ساختی پارسنز نقش اجتماعی جنبهٔ محوری دارد و واحد مهم بعد از نظر او نهادِ مجموعهٔ نقشهاست. برای پارسنز تضاد نقش یک پدیدهٔ حاشیه‌ای است درحالی‌که مواردی که نقشهای مکمل در آنها ایفا می‌شود به‌مراتب از مواردی که تضاد نقش در آنها رخ می‌دهد فراوانتر است. از نظر او اگر انتظارات نهفته در نقشهای اجتماعی به شکل صحیح درونی شوند موجبات استقرار نظم اجتماعی فراهم خواهد شد. انسانی که در تصور پارسنز وجود دارد متکی به داده‌های روان‌شناختی با کارمایه رفتارگرایی زمان خود اوست. برداشت او از انسان شباهت بسیار زیاد به نظر جرمی بنتام و توماس هابز دارد.

در نظریه کارکردگرایی ساختی پارسنز نقش جنبهٔ مرکزی دارد. در نزد او نقش پس از تعامل مهمترین واحد در سیستم اجتماعی است[۱].

واحد مهم بعدی برای پارسنز نهادِ مجموعهٔ نقشهاست؛ یعنی مجموعه‌ای از نقشهای نهادینه شده که در هر نظام اجتماعی دارای اهمیت ساختاری و راهبردی خاص خود است. از نظر پارسنز ساختار اجتماعی دربرگیرندهٔ نقشها بوده و به همین سبب از اهمیّت بیشتری نسبت به نقش برخوردار است. پارسنز به گونهٔ لینتن مفاهیمی چون پایگاه و نقش را مورد استفاده قرار می‌دهد. پایگاه در نزد پارسنز جنبه موقعیتی دارد. یعنی به عنوان محلّی که کنشگران مورد بحث در دورن نظام اجتماعی در رابطه با دیگر کنشگران قرار می‌گیرند[۲].

پارسنز پایگاه را دارای جنبهٔ ایستا می‌داند درحالی‌که برای نقش جنبهٔ فراگردی قائل است جنبهٔ فراگردی که در آن کنشگر در ارتباط با دیگران و در چارچوب اهمیّت کارکردش برای نظام اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. همان‌طوری‌که هر نقشی یک پایگاه دارد هر پایگاه نیز یک نقش دارد[۳].

درحالی‌که سایرین در مقابل کنشگران نقشهای مکمل را ایفا می‌کنند «کنشگر منفرد درگیر تنوعی از چنین روابط تعاملی است که در هر یک از آنها یک یا چند شریک در نقش مکمل وجود دارد»[۴].

سن افراد تأثیر به‌سزایی در سطح انتظارات مربوط به نقشهایی که بایستی ایفا کنند دارد. از یک سو انتظاراتی وجود دارد که به رفتار کنشگر مربوطند و تا حدودی بر رفتار کنشگر خود (ego) اعمال استاندارد می‌کنند. کنشگر یا خود (ego) که به عنوان نقطهٔ رجوع تلقی می‌شود و این انتظارات، انتظاراتِ نقش وی هستند. از سوی دیگر از نظر وی، مجموعه انتظاراتی در رابطه با واکنشهای اجتماعی دیگران (Althers) وجود دارد. این انتظارات دو نوع ممکن است ارزیابی شوند: انتظاراتی که توسط خود (ego) محرومیت‌آور ارزیابی می‌شوند و انتظاراتی که مشوّق ارزیابی می‌شوند. یا به‌طور خلاصه انتظاراتی که مثبت ارزیابی می‌شوند و انتظاراتی که منفی ارزیابی می‌گردند.

ارتباط بین انتظارات نقش و ضمانتهای اجرایی دوطرفه است. آنچه برای خود (ego) ضمانت اجراست برای دیگری انتظار نقش است و بالعکس[۵]؛ صحت این نظریه همیشه به طور دقیق به سیستم اجتماعی مورد نظر وابسته است، نقشهای مکملی که به وسیلهٔ انتظارات و مجازاتها و یا به‌طور هماهنگ ایفا می‌شوند، عملکرد سیستم اجتماعی را ممکن می‌سازند[۶]. یک حالت سازمان یافته، نظام اجتماعی تعامل مکملِ یک و یا چند کنشگر است که در آن هریک از کنشگران خود را با انتظارات دیگران تطبیق می‌دهند. بدین طریق که واکنش دیگران به کنش خود (ego) زمانی ضمانت اجرایی تلقی می‌شود که به تقویت خواستهای وی یا به برآورده ساختن انتظارات وی بپردازد[۷].

این بدان معنی است که کنشگر در معرض مجموعهٔ متضادی از انتظارات نقش[۸] مشروعیت یافته قرار می‌گیرد که برآورده ساختن کامل همه آنها برایش واقعاً غیرممکن است. برای نظام اجتماعی این گونه تضاد نقش می‌تواند دو نتیجه داشته باشد. از یک سو تضاد نقش می‌تواند به صورت سرچشمهٔ انگیزشهایی که به تغییرات اجتماعی منتهی می‌شود نگریسته شود و از سوی دیگر می‌تواند موجودیت یک خرده سیستم اجتماعی را به خطر اندازد. براساس همین تشخیص برای کنترل اجتماعی یک وظیفه مهم به وجود می‌آید و آن این‌که حتی‌المقدور از بروز این‌گونه موارد پیش‌گیری به عمل آید[۹]. اما در مجموع برای پارسنز موضوع تضاد نقش یک مسأله حاشیه‌ای است. برای او معمولاً درجامعه بیشتر افراد نقشهای مکمل را ایفا می‌کنند. البته امری که به نظر او به خودی خود صورت نمی‌گیرد بلکه از اولین لحظه‌ای که شاگرد پشت میز مدرسه می‌نشیند تا زمان فارغ‌التحصیلی، این رفتار در او درونی می‌شود. درونی کردنِ ایفای نقشهای مکمل در افرادی هم که به دانشگاه نمی‌روند از مسیری دیگر صورت می‌پذیرد. بدین‌گونه به نظر پارسنز مواردی که نقشهای مکمل ایفا می‌شود به‌مراتب بیشتر است از موارد تضاد نقشها. به همین دلیل هم مسألهٔ تضاد نقشها در نزد او از

اهمیّت حاشیه‌ای برخوردار است.

پارسنز تأکید می‌کندکه انتظارات نقشها باید از طریق آموزش در سطوح مختلف چنان درونی شوندکه موجب ثبات سیستم اجتماعی گردند. به وسیلهٔ جریان اجتماعی شدن همزمان باکنترل برونی (در فرم پاداش مثبت و منفی) کنشگر به تصحیح رفتار خود از درون اقدام خواهد کرد.

بنابراین مکانیسم کنترل اجتماعی فراگردی انگیزشی در یک یا چند کنشگر (که مصمّمند تمایل به انحراف دربرآورده ساختن انتظارات را در خود و یا یک و یا چند نفر دیگر خنثی سازند) [۱۰] می‌باشد.

بر همین اساس نیز تصوّر پارسنز دربارهٔ انسان مطرح می‌شود. انسانی که در تصوّر پارسنز مطرح است انسانی است متکی به داده‌های روان‌شناختی باکارمایه رفتارگرایی (Behaviorismus) آن عصر.

به قول پارسنز در مجموع از لحاظ روان‌شناختی درباره ما چنین داوری می‌شود که گفته می‌شود جهت‌گیری خود (ego) در حالت متعادل آن که واکنشهای ایجادکننده لذت را تحریک می‌کند و از واکنشهای نامطلوب و محرومیت‌آور دوری می‌کند[۱۱]. چنین نظری در نزد توماس هابز نیز (دربارهٔ انسان) مشاهده می‌شود. او نیز انسان را براساس میل به جلب سود و استفاده و دفع ضرر و خطر تعریف می‌کند و در همین زمینه جرمی بنتام می‌نویسد: «طبیعت نوع انسانی را تحت سلطه دو نیروی رنج و شادی قرار داده است تنها آنها هستندکه به ما تذکر می‌دهندکه بایستی چه چیزی را انجام دهیم و تعیین می‌کنند چه چیزی را درآینده انجام نخواهیم داد[۱۲].

ارزش این کشف را بنتام چنان مهم می‌دانست که به سبب آن خود را با نیوتن مقایسه می‌کرد[۱۳]. البته پارسنز به گونهٔ تجربه‌گرایان کلاسیک موضوع را یک‌جانبه (از نظر لذت‌گرایی) مورد بررسی قرار نداد. بلکه مباحث روان‌شناختی زمان خود، از جمله عناصری از قبیل احترام به خود و یا نیاز به امنیت را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. اوگاه برای توجیه نظریات خود به فروید متوسّل شده و سعی می‌کند علّت تضادهایی راکه گاه ریشه اجتماعی محض دارند به کمک روان‌کاوی فرویدی روشن سازد[۱۴].

تردیدی نیست که نظریهٔ اجتماعی شدن پارسنز عناصری را از تجربه‌گرایی وام گرفته است. البته باید خاطر نشان کردکه پارسنز را به هیچ وجه نمی‌توان به عنوان پیرو بی‌چون‌وچرای تجربه‌گرایی عصر خودش دانست، هرچند خود او در موارد بسیاری به اهمیت تحقیقات جانوری برای جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اشاره کرده است. مثلاً او خاطرنشان می‌شود که «تعداد زیادی از فرضیه‌های یادگیری که در پیوند با روان‌شناسی حیوانی تجربه و توسعه یافته‌اند قابلیت استفاده‌شان

به‌اثبات رسیده است»[۱۵].

از نظر پارسنز هم انسان در کلیت وجودش یک‌جعبه سیاهی است که از طریق اجتماعی‌شدن هرچه را که به او بیاموزند فرا می‌گیرد و بعد در صحنهٔ عمل براساس آن معمولاً چیزهایی را انجام می‌دهد که جامعه از او می‌خواهد.

حتی پول هواری نیز در نامه‌های رومی بخش هفت آیه ۹ به این مطلب اشاره می‌کند: «نه فقط خوب را که من باطناً به آن تمایل دارم انجام می‌دهم، بلکه بد را که به آن تمایل درونی ندارم نیز انجام می‌دهم».

بنابراین انسان در نتیجه اجتماعی شدن و درونی شدن نقش وضعی به خود می‌گیرد که کاملاً قابل پیش‌بینی باشد. به تناسب شرایط اجتماعی که در آن قرار می‌گیرد ممکن است نقشهایی را ایفا کند که باطناً از محتوای آن متنفّر است. بدین‌گونه جامعه‌شناسی پارسنز از جامعه‌شناسی تفاهمی ماکس وبر که او خود را شارح آن معرفی می‌کند در معنی فاصله گرفته است. درجایی دیگر پارسنز می‌نویسد: «این می‌رساند که یکی از سرچشمه‌های شکست وبر در فکرکردن برحسب نظام اجتماعی است...»[۱۶].

نظریهٔ تعامل پارسنز بر نظر تولمان که مدافع رفتارگرایی تحدید شده و مشروط است استوار می‌باشد. از لحاظ منطقی طرحهای اجمالی (Schema) در مقولات خاص روان‌شناسی رفتار یافت می‌شود. این طرحهای اجمالی به طور ضمنی مقولات اساسی چارچوب تئوری کنش را در خود دارا هستند. لکن این دلالات پیش از این به شیوه‌ای طرح نشده بودند که برای مطالعهٔ شخصیت انسان، نظام اجتماعی و نظام فرهنگی کفایت داشته باشند. اگرچه مقوله‌های توسعه یافته توسط تولمان در مقالهٔ وی بر روی رفتار حیوانات چنین دلالتهایی را نقش کرده است»[۱۷].

از نظر تولمان و پارسنز انسان به نحوی که زیمل و وبر او را موجودی فرهنگی معرفی کرده‌اند نیست، بلکه براساس مقولات ساختاری عملکردی (استخراج شده از آزمایشهای متعدد روی حیوانها) زندگی‌اش قابل تبیین است. آلپرت نظری را که تولمان و پارسنز مدافع آنند رد کرده و می‌گوید: «اگر چنین باشد پس کودکی که ابتدا وابسته مطلق به پدر و مادر به نظر می‌آید بایستی تا پایان عمر در جریان اجتماعی شدن، در آنچه که پدر و مادر در او درونی‌سازی می‌کنند هیچ‌گونه انتخاب و استقلالی از خود اعمال نکرده و بَردهٔ محض عقاید، سلیقه و هنجارهای پدر و مادر باقی بماند و فقط تمام رفتارهای مبتنی بر قالبهای ذهنی (Stereotype) آموخته از آنان را از خود بروز دهد.

علّت برد محدود تئوریهای اجتماعی شدن امروزه که با مفاهیمی از قبیل من، من برتر و غیره کار می‌کنند در این است که جامعه بشری را طبق انگاره‌های محض روان‌شناختی متداول توجیه کرده و جنبه‌های خلاّق وجود آدمیزاده را که در هیچ ساختار پیش‌بینی شده نمی‌گنجد مورد مطالعه

قرار نمی‌دهند. در حقیقت زندگی گروههای زیادی از افراد در ماورای ارزشهای سنتی که براساس آنها اجتماعی شده‌اند شکل گرفته است. ما بسیاری از مواقع در فراسوی نسبتها و روابط و نظام حاکم اجتماعی می‌اندیشیم و افکاری را به صحنهٔ عمل می‌کشانیم که در هیچ مقطعی از جریان اجتماعی‌شدن ما مطرح نشده‌اند»[۱۸]. این نکته بر پارسنز پیوسته مستور باقی ماند و او در هیچ یک از ادوار فکری‌اش بدین‌گونه به مطلب توجه نکرد. درست است که فقط برای یک مرتبه پارسنز در مقاله‌ای خاطر نشان می‌شود که «شخصیت آدمیزاده یک «سیستم مستقل» است ولی این فقط درحدّ یک اظهارنظر کلی باقی مانده و هیچ‌گاه پس از آن این نظر کلی خود را در نظریه نقش اجتماعی‌اش دوباره مطرح نمی‌کند»[۱۹].

او انسان را پیوسته به‌عنوان بازیگر نقشها معرفی می‌کند و می‌نویسد «از آن‌جایی که داده اصلی وحدت سیستم کنشگر است، ساختار اجتماعی یک سیستم از الگوهای رفتاری بین کنشگران است. بی‌تردید ساختار سیستمهای تعامل اجتماعی به این علّت متمایز می‌شوند که در اکثر روابط کنشگر به‌عنوان یک مجموعهٔ منفرد شرکت نمی‌جوید، بلکه فقط با یک بخش مشخص از مجموعه رفتارهایی که به‌عنوان امکان بالقوه در خود دارد وارد صحنهٔ عمل می‌شود. چنین بخش مشخصی را که به عنوان واحدی از یک سیستم روابط اجتماعی می‌توان معرفی کرد امروزه نقش می‌گویند»[۲۰].

اظهارنظر فوق را می‌توان بدین‌گونه هم بیان کرد که: ساختار اجتماعی مجموعه‌ای از نمونه‌های (الگوهای) روابط کنشگران به‌عنوان حاملان نقشهاست.

پارسنز بر این جنبه که در هر لحظه کنشگر با یک نقش مشخص وارد عمل شده و این بخشی از وجود اوست که آن‌را در صَحنهٔ عمل بروز می‌دهد، تأکید کرده و حتی او را به آجری که در بنای یک دیوار به کار گرفته شده تشبیه نموده است. او این بخش وجودی را یکی از هزاران چهره‌هایی (نقشهایی) که فرد در درون یک موقعیت ظاهر می‌سازد معرفی می‌کند[۲۱]. پس از آن خاطرنشان می‌شود که ما هیچ‌گاه با کلّ فردیّت خود وارد میدان تعامل نشده و غالباً با جزئی از وجود خویش (sector) در قالب نقشهایی که در یک موقعیت ایفا می‌کنیم ظاهر می‌شویم. انسان کنشگر از نظر او مجموعه‌ای از Status پایگاهها و Roles نقشهاست[۲۲] که به قول وی «به‌گونهٔ بقچه‌ای مرکب از پایگاهها و نقشها می‌باشد»[۲۳]. درجایی دیگر پارسنز می‌نویسد «انتظار نقش نیز یک واحد انگیزش است. یک واقعیت درونی شده در شخصیت کنشگر است از زمانی که یک شخصیت کاملاً در نظام تعامل جامعه‌پذیر می‌شود. اصلاً درست نیست که گفته شود نقش چیزی است که فرد آن را دارد یا آن را بازی می‌کند، بلکه چیزی است که او در آن هست»[۲۴]. پارسنز انسان را به‌عنوان شخصی با مسؤولیتهای فرهنگی که مسؤولیت خویش را در رابطه با تاریخ و فرهنگ خود احساس می‌کند تصوّر

نکرده و اصولاً چنین موجودی در نظریهٔ جامعه‌شناسی او جایی ندارد. تصوّر او از انسان این است که آدمیزاده به‌عنوان مجموعه‌ای از پایگاهها و نقشها در ساختار اجتماعی مشغول تعامل است. البته این نظریه پارسنز که گاه با کشفیات نیوتون نیز مقایسه می‌شد، پیروان فراوانی پیدا کرد. آن هم به‌خصوص در میان کسانی که مدعی یافتن فرمولی جهت بیان واقعیت قطعی اجتماعی بودند. بی‌جهت نیست که نظریهٔ ساختاری عملکردی پارسنز چنان‌که اندرسکی نیز اشاره کرده است، در حوزه‌های فرهنگی فاشیستی به‌خصوص در دوره فرانکو در اسپانیا و حزب کمونیست لهستان مورد استفاده واقع شد. دادن چنین نسبتهایی به پارسنز شاید چندان بی‌اساس نباشد، به‌ویژه این‌که او در ایام جوانی به‌سوسیالیسم گرایش شدید داشت و بعدها هم که نظر خود را در بارهٔ انسان به‌عنوان بقچه‌ای از نقشها و پایگاهها اعلام کرد در حقیقت در ادامهٔ همان خط فکری انسان‌شناسی سوسیالیستی (که به هر صورت به دنبال تعاریف قطعی و عینی از وجود انسان برآمده بود)[۲۵] می‌اندیشد.

بی‌تردید نظریهٔ پارسنز در خصوص انسان این امید را نیز به وجود آورد که جوامع بشری به‌راحتی قابل هدایت خواهند بود. آرزویی که بعدها بطلانش برای دموکراسیهای غربی برملا شد.

یادداشتها

1. Parsons. Talcott: *The Social system*. London. 1952. P.24
2. Parsons. Talcott. a.a.o.p.25
3. Parsons. Talcott. a.a.o.p.25
4. Parsons. Talcott. a.a.o.P.25
5. Parsons. Talcott. a.a.o.p.38
6. Parsons. Talcott. a.a.o.p38
7. Parsons. Talcott. a.a.o.p.280

۸- هیچ نقشی بدون پایگاه متناظر و هیچ پایگاهی بدون نقش متناظر وجود ندارد. (پارسنز)

بدین‌گونه پارسنز با این اظهار نظر تعریف لینتن را در خصوص نقش می‌پذیرد. مفهوم نقش بعد به وسیله مرتن در مبحث مجموعه - نقشها در نزد Gross/mann/mc Eacher در بخش نقش مورد بررسی قرار گرفته و آنها تعاریفی را برای نقش می‌آورند که مترادف یکدیگرند. برای اولین مرتبه Gerhard uta نظر پارسنز را که هر نقش را پایگاهی و هر پایگاهی را نقشی است مورد انتقاد قرار می‌دهد.

Gerhad uta: rollenanalyse alskritische soziologie. Ein Konzeptuetler rahman zur empirischen und methodo lgischen bergruendung einer theorie der vergesell scha

Fundg. Neuwied berlin 1971 (gziolosische texte 72).

9. PARSONS. TALCOTT. a.a.o.p. 282

10. PARSONS. TALCOTT. a.a.o.p. 206

11. PARSONS. TALcott. a.a.o.p. 37

12. Bentham. Geremy: an introduction to the principles of Morals and legislation 1789. zitiert nach Jonas. Friedrich: Geschichtder Soziologie. Bd. 1:Aufklaerung Liberalismus Idealismus Sozialismus. Uebergang zur Industriellen Gesellschaft. Reinbek. bei Hamburg. 1976. s. 248

13. Jonas. Friedrich: Geschichte der Soziologie. a.a.o.s.240

14. Worng. Dennis. H: the over socialized conception of man in modern sociology: in: american sociological review. 26. (1961). p. 183-193

15. parsons. talcott. psychology and sociology in: John gilin (hg). for a science of social man. convergences. in anthropology psychology and sociology. new york. 1958. p. 67-101

16. Parsons. Talcott: introduction (1947), in M. weber the theory of social and econommic organization. Translated by. A.M. Handerson and talcott parsons. edited with an introduction by talcott. parsons. new york. 1947. p-1-86

17. Tolman. Edward. C:A psychological model: in: talcott parsons/ edwar A shils (hg). Toward a General theory of action. cambridge. mass. 1959. p 277-361.

18. Allport. Gordon. W: Werden Der Personlichkei Gedanken zur Grundlegung einer psychologie der personlichkeit. stuttgart. 1958 (enzyklopaedie der psycho logie in einzeldarstellungen. BD. 1)

19. Parsons. Talcott: sozialstruktur und person lichkeit sent wicklung. freuds beitrag zur integration von Psychologie und soziologie (1958) in ders: sozialstruktuk und personlichkeit. Frankfurt. 1968. S. 99-139

20. Ebenda

21. Parsons. Talcott: systematische theorie in der soziologie. Gegenwaertiger stand und ausblick. (1945) in ders Baitraege zur soziologichen Theorie. hg und Eingeleitet V. Diterich Rueschmeyer. Neuwied Am Rhein/Berlin 1968 (soziologische texte) s. 31-64

22. Parsons. Talcott: systematische theorie a.a.o.s. 31-64

23. Ereud

24. Tenburck. Friedrich: Die unbewaeltigten Sozialwissen schaften oder die Abschafung des Menschen. Graz/Wienkoel. 1984 (Herkunft und zukunft 2). s. 158

25. Lipset. Seymour Martin/ladd. everett carll: The politics of american sociologiste. in: American Joournal of sociology 78 (1972) P. 67-104

رک Tenburck. Friedrich H: George Herbert Mead und die urspruenge der Soziologie - in Deutschland und America. frankfurt. a. M. 1985.

نقیب نقوی

کلک هنرآفرین فردوسی

بشارت باد تو را فردوسی چرا که بزرگی و
عظمت بوسه بر دهان **قافیه‌های** تو زد.
بشارةالخوری[1]

چکیده

شاهنامه یکی از بزرگترین آثار حماسی جهان است. از هنگام درگذشت استاد فرزانهٔ توس تا بیش از دویست و پنجاه سال پس از آن آگاهی روشنی از دستنوشته‌های این‌کتاب در دست نیست.

براساس کهن‌ترین نسخه‌های شاهنامه مورخ ۶۱۴ هـ. ق. که متعلق به کتابخانه فلورانس ایتالیاست و ٦٧٥ نسخهٔ محفوظ در کتابخانه بریتانیا و مقابله آن با بیش از بیست نسخه دیگر چاپهای صورت گرفته که اکنون در اختیار ماست، و در آن شاهد نوعی ناهماهنگی و دخل و تصرفهای بسیار در ابیات شاهنامه هستیم که دانسته نیست کدام اصالت دارد و کدام فاقد اصالت است.

بررسی ویژگیهای شاهنامه از دید موسیقی شعر برپایهٔ قافیه و ردیف یکی از راههایی است که می‌تواند میزانی برای سنجش هنر شاعری فردوسی و توان سخن‌پردازی او باشد و از رهگذر آن می‌توان به‌نوعی قانونمندی علمی در شاهنامه دست یافت و برپایهٔ آن سره را از ناسره بازشناخت.

۱- بشارةالخوری ، شاعر معاصر عرب . گزیده‌ای است از قصیدهٔ بلند وی دربارهٔ فردوسی، بنگرید به : **ادبستان** ، شمارهٔ ۱۲ ، آذر ۱۳۶۹ ، ص ۲۷.

در دستنویسهای گوناگون شاهنامه فردوسی که در گذر سالیان دراز از گزند خامه ناسخان و کاتبان خام‌دست دور نمانده، نابسامانیهای فراوانی دیده می‌شود، به‌گونه‌ای که در پاره‌ای جاها از زبان پالوده و استوار فردوسی بسیار دور افتاده است.

یکی از راههایی که می‌تواند ما را به زبان راستین شاهنامه نزدیک کند، شناخت ویژگیهای هنر شاعری فردوسی است که می‌شود از آن با نام منطق هنری یاد کرد.

چگونگی پرداخت هنری و سبک داستان‌سرایی و شیوه ویژه‌ای که در کاربرد اجزاء و عوامل داستانی و... شاهنامه به‌کار رفته است منطق هنری آن را تبیین می‌کند. منطقی که بر «مضمون» و «پرداخت هنری» اثر و بینش سراینده آن حاکم بوده و فردوسی را در طی سی سال نظم شاهنامه به‌گونه شاعری معرفی می‌کند که پیوسته در حال گزینش برخی روایات و چشم پوشیدن از برخی دیگر است تا بتواند حماسه‌ای بشکوه بیافریند که در اوج برخورداری از انسجام ادبی و هنری، هم دیدگاههای مورد نظر وی را به روشنی نشان دهد و هم تعارضات موجود در زمینهٔ آفرینش خویش را پوشیده دارد[1].

امروزه در نقد ادبی برای دست‌یابی به چنین هدفی که ویژگیهای منطق هنری را بیشتر روشن می‌سازد، به یافتن ارتباط بین شکل و فرم با مضمون و محتوا توجه زیادی می‌شود؛ چیزی که ناقدان و سخن‌سنجان از دیرباز درباره آن سخن گفته‌اند.

ابن‌قتیبه‌دینوری‌می‌گوید: «شعر را نیکو بیازمودم، نوعی‌ازآن دارای لفظی زیبا و معنی دلکش‌است. نوعی‌دیگرهست‌که‌لفظی‌زیبا وشیرین دارد، اما اگر ژرف بدان در نگری در معنی آن‌فایدتی‌نخواهی‌یافت، وازاین‌نوع بسیار است. قسمتی دیگر از آن دارای معنی نیکوست، اما لفظهای‌آن‌کوتاه‌ونارساست... واین‌شعرباآن‌که‌دارای‌معنی‌نیکوست، آب‌ورونق‌آن‌کم‌است»[2].

عبدالقاهر جرجانی نیز با این که جانب معنی را نگه می‌دارد، اما از اهمیت لفظ در جای خود غافل نیست[3].

شمس قیس تطابق الفاظ و معانی را لازم می‌داند و می‌نویسد: «[شاعر] باید که چون ابتدا شعری کند، معانی آن بر صفحه دل نگارد و الفاظی لایق آن معانی ترتیب دهد»[4].

۱- برای آگاهی بیشتر از ویژگیهای منطق هنری بنگرید به: **داستان سیاووش** از شاهنامهٔ فردوسی، تصحیح و توضیح استاد مجتبی مینوی، ج ۱، ص: یه - یو، مقدمه.

۲- ابن قتیبه، **الشعر و الشعرا**، ص ۹. نیز بنگرید به: **مقدمهٔ الشعرا و الشعرا**، ترجمه آ. آذرنوش، ص ۸۸-۹۲.

۳- بنگرید به : ابن اثیر، ضیاءالدین، **المثل السائر**، ص ۷۳-۷۴.

۴- شمس قیس، **المعجم**، ص ۴۴۷.

اما برخی از علمای گذشته از جمله زمخشری بر آن است که لفظ بر معنی مقدم است[۱].

غربیان نیز دیدگاههای متفاوتی دارند. فلوبر نویسنده بزرگ فرانسوی می‌گوید: «ایده تنها به طفیل شکل به وجود می‌آید»[۲].

هربرت رید، کشش آثار هنری را بیشتر ناشی از کیفیت ساختاری آن می‌داند[۳]. اما کروچه بر این باور است که در هنر نمی‌توان صورت و معنا را از هم جدا کرد[۴]. ژان پل سارتر نیز همین نظر را دارد و هیچ یک را بر دیگری برتری نمی‌نهد. بلکه در شعر معنی را خاصیت لفظ می‌داند. همانند شیرینی در عسل و بو در گل. وی بر آن است که عناصر سازنده کلام را Form «صورت یا شکل»، Subject «موضوع» و Content «محتوا» تشکیل می‌دهند[۵].

تقدم شکل بر محتوا یا برعکس محتوا بر شکل بحثهای دراز دامنی را سبب شده است، اما همان‌گونه که کروچه و سارتر معتقدند واقعیت آن است که لفظ و معنا تقریباً همسنگ و برابرند و پیوند پنهان و ظریفی که آن دو را به یکدیگر مرتبط می‌سازد «انسجامی» است که تا در کلام نباشد، سخن به مرز بلاغت و منطق هنری نزدیک نمی‌شود.

هنگامی که فردوسی سپیده‌دمان را این‌گونه به تصویر می‌کشد:

چو روشن شد آن چادر مشک رنگ سپیده بدو اندر آویخت چنگ*
۶۴/۹

برآمد یکی زرد کشتی ز آب بپالود رنج و بیالود خواب
۳۷۱/۸

بر آن نیست که تنها از برآمدن خورشید سخن بگوید، بلکه می‌خواهد چشم‌اندازی هنری بیافریند، در اینجا دیگر زبان ابزار تعبیر نیست، رستاخیز واژه‌هاست. تابلو زیبا و چشم‌نوازی است که خود یک اثر هنری است.

وقتی که از منطق هنری سخن به میان می‌آید باید دانست که واژه Form «شکل» دارای بار

۱- زمخشری، **الکشاف**، ص ۹.

۲- بنگرید به: برتلس، ا.ی. «دورنمای تحقیق و تتبع دربارهٔ متن شاهنامهٔ فردوسی». **پیام نوین**، دورهٔ ۶، ش ۷، اردیبهشت ۱۳۴۳.

3. Read, Herbert. *Education Through art*. London, Faber and Faber, P. 16.

۴- کروچه، بندتو. **کلیات زیباشناسی**، ترجمهٔ فؤاد روحانی، ص ۹۳

۵- سارتر، ژان‌پل، **ادبیات چیست؟** ترجمهٔ ابوالحسن نجفی، ص ۶۴ به بعد.

* تمام بیتها در این‌نوشته برگرفته از شاهنامهٔ چاپ مسکو است. هرجا با چاپ خالقی مقایسه شده یادآور شده‌ایم.

زیباشناختی‌یی است که واژه Shape «ریخت» از آن بی‌بهره است، زیرا هر شکلی را می‌توان با آن اندازه گیری کرد[1].

اما فرم یا شکل که به‌گمان هایدگر توانی است نزد انسان اندیشه‌ور*، و هنگامی این نام را به خود می‌گیرد که به حد کارایی برسد و به وجودی قائم به ذات بدل شود که آن را «لوگوس» Logos می‌نامند و مفهوم آن «گرد آمدن و اجتماع منطقی» است.

لوگوس، هنگامی که با حفظ چنین مرتبه‌ای دارای توان فراگیری برتری می‌شود آن را «فیزیس» Physis می‌نامند، و منظور از آن پدیدار شدن آن پنهانیهایی است که تجلی بخش روح هنر می‌شود، یعنی در پهنه هنر از آن به عنوان آنچه ذات و ماهیت واقعی هنر را آشکار می‌سازد می‌توان یادکرد.

باتوجه به این که مفهوم لوگوس و فیزیس در پاره‌ای آثار هایدگر کم و بیش یکسان و همانند است[2]، می‌توان گفت که وی با قایل شدن هویتی مشترک برای آن دو بیشتر به مفهوم زیبایی نزدیک شده است. یعنی «انسجام» و «ساخت هنری» که شعری را هنرمندانه و زیبا می‌سازد؛ و آن آمیزه‌ای است از تنوع و وحدت[3]، که تا در شعر نباشد، شعر از استحکام لازم برخوردار نیست.

انسجام و استحکام شعر تاحد زیادی بستگی به میزان برخورداری آن از موسیقی دارد، یعنی هرجا شاعر به مفهوم عام موسیقی نزدیکتر می‌شود شعر از انسجام و استحکام بیشتری برخوردار است[4].

شاعر بزرگی چون فردوسی با برخورداری از ذوق سلیم و توان آفرینش هنری از این ویژگی چنان هنرمندانه بهره می‌گیرد که شعر او را در جایگاهی برتر از دیگر حماسه سرایان قرار می‌دهد. وقتی می‌گوید:

بسان پلنگی که بر پشت گور نشیند، برانگیزد از گور، شور

۲۹۷/۶

انسجام موسیقایی در بیت حالتی را پدید آورده که اسدی، شاعری که پس از فردوسی دست به سرودن حماسه زد، با آن که اثری چون شاهنامه را در پیش روی داشت با به کارگرفتن همان قافیه در این زمینه ناکام مانده است:

۱- رید، هربرت. «خاستگاه شکل در هنرهای تجسمی». برگردان فیروز شیروانلو. **خاستگاه اجتماعی هنرها**، ص ۵۷۶.

* Homo Sapiens

۲- هایدگر، مارتین، «مقدمه‌ای بر متافیزیک» ترجمهٔ رافائل مناهیم. انتشارات نیوهون دانشگاه ییل، ۱۹۵۹، ص ۲۹. بنگرید به: **خاستگاه اجتماعی هنرها**، ص ۵۷-۱۰۲، به‌ویژه ص ۸۶-۹۰.

۳- برای آگاهی بیشتر از مفهوم «وحدت و تنوع» بنگرید به: **موسیقی شعر**، از دکتر شفیعی کدکنی، صص ۳۷۷-۳۸۱.

۴- همان، ص ۳۴۷.

نه هرکز پـی شیر شـد خـورد گـور　　　بسا کس که از شیر شد بـخت شـور

گرشاسپ‌نامه / ۲۱۹

اسدی گرچه در این بیت پیاپی از حروف «س» و «ش» بهره جسته که می‌تواند به غنای موسیقی درونی شعر یاری برساند، اما تمام این زیبایی یکباره در ناهماهنگی و نازیبایی و عـدم انسـجام «بـخت شور»* رنگ می‌بازد. درحالی که فردوسی از همین نکته با بهره گیری از صنعت ازدواج در «گور – شور» هارمونی و هماهنگی و موسیقی شعر را به اوج خود می‌رساند، به‌گـونه‌ای کـه صـنعت زیـبای تـضاد را در «نشیند» و «برانگیزد» درکنار زیبایی آن تاحدی از جلوه انداخته است.

در سروده‌های شاعران توانایی چون فردوسی ساختار زبانی چنان با معانی همنوایی و همخوانی دارد که می‌توان از آن به‌گونهٔ نوعی قانونمندی سود جست.

دست یافتن به این قانونمندیها بـا نگـریستن بـه جـنبه‌های مـختلف در شـاهنامه تـاحد زیـادی امکان‌پذیر است. از جمله بررسی موسیقی کناری شعر یعنی قافیه و ردیف بر پایهٔ بسامد آن‌که به گونه علمی مبتنی بر آمارهای دقیق باشد؛ زیرا موسیقی شعر در قافیه به‌ویژه قالب مثنوی نقشی بسیار حسّاس و تعیین کننده دارد و چنانچه قافیهٔ بیت مختل یا ناهمگن باشد به‌خوبی قابل تشخیص است. از سویی بیشتر قافیه‌های غنی "Rich Rhyms" یا «اعنات»های قافیه‌ای که معمولاً شاعر به قصد آرایش کلام یا هنرنمایی به‌کار می‌گیرد، می‌تواند میزانی برای سنجش هنر شاعری و توان سخن‌پردازی وی باشد.

اگرچه فردوسی در سرتاسر شاهنامه تقریباً از روی قصد و از سر تکلّف و تصنع بیتی را نسروده است، اما بررسی شعر شاهنامه از این نگاه به پاره‌ای قانونمندیها می‌انجامد که از آن میان می‌توان تاحد زیادی به سروده‌های اصیل او نزدیک شد و اصل را از نااصل بازشناخت.

بررسی کاربرد واژه‌ها و کارکرد زبانی در شاهنامه و دو اثر حماسی دیگر؛ یعنی ۱۰۲۲ بیت بر جای مانده از سروده‌های دقیقی و پاره‌ای از ابیات گرشاسپ‌نامه اسدی توسی که هرکدام به فـاصله نـزدیک به‌پنجاه سال – اندکی کمتر یا بیشتر – پیش از پایان یافتن شاهنامه یا پس از آن سروده شده است[۱]، به‌این‌امر بسیار یاری می‌رساند و نشان می‌دهد که فردوسی نه از روی قصد، بـلکه تـنها از رهگـذر ذوق سـلیم و برخورداری از هنر والای شاعری خویش در بسیاری از موارد از قافیه‌های غنی بهره می‌گیرد، بی‌آن‌که

---

* اصولاً «بخت‌شور» ترکیب زیبایی نیست و ذوق هنری آن را نمی‌پسندد.

۱- دقیقی حدود سالهای ۳۶۷-۳۷۰ ق. به قتل رسید و کارش ناتمام ماند. فـردوسی شـاهنامه را یک بـار در ۳۸۴ ق. و بـار دیگر در ۴۰۰ ق. به پایان برد. (در این باره بنگرید به: **فردوسی و شعر او**، از استاد مجتبی مینوی، ص ۳۵). اسدی گرشاسپ‌نامه را در ۴۵۸ ق به نظم آورده است.

به‌چنین کاری نیاز باشد.

بهترین شاهنامه‌های موجود در حال حاضر چاپ مسکو و خالقی است که براساس کهن‌ترین و معتبرترین دستنویسهای موجود در جهان به چاپ رسیده است. مقایسهٔ متن این دو چاپ و ضبطهای گوناگونی که از نسخه بدلها در پاورقی هرکدام آمده، نمایانگر اختلافهای بسیار گسترده‌ای است که در دستنویسهای شاهنامه وجود دارد.

این که از آن میان کدام به زبان شاهنامه نزدیکتر و مانندهتر است، نکته‌ای است که با به‌دست دادن برخی قانونمندیها که از رهگذر بررسی شکل و ساخت اثر به دست می‌آید امکان‌پذیر است، و به وسیله آن می‌توان تاحد زیادی بیتهایی را که در آن ناهماهنگی و دودلی وجود دارد به شیوه علمی بازشناخت و نادرستیها را که به حریم شاهنامه راه یافته کنار زد و با اطمینان از آن چشم پوشید.

با یک آمارگیری از قافیه‌ها در سه هزار بیت شاهنامه که از جلدهای گوناگون به صورت تصادفی برگزیده[1]، و با سروده‌های دقیقی[2]، و هزار بیت گرشاسپ‌نامه اسدی[3]، مقایسه شد، این نتیجه به دست آمد که فردوسی معمولاً در سروده‌های خود از قافیه‌هایی که موسیقیایی‌تر و دارای همسانیهای بیشتری است بهره می‌گیرد.

برای مثال بیشتر از واژه‌هایی مانند: کیمیا / نیا* که دارای دو همسانی است، آن هم بدون در نظر گرفتن مصوتهای کوتاه آن، و نه واژه‌هایی چونان: جدا / نیا** که یک همسانی است.

با این که در قافیه نیازی به این کار نیست اما ذوق هنری فردوسی برای غنی‌تر کردن و زیباتر ساختن قافیه از مصوتها و صامتهای بیشتری بهره گرفته است.

در تمام سه هزار بیت شاهنامه که جهت دست‌یابی به کاربرد واژه‌ها در زبان فردوسی مورد بررسی قرار گرفت، معلوم شد قافیه‌هایی که به مصوّت بلند «a» که در زبان فارسی به گونه «ا» نشان داده می‌شود پایان می‌پذیرند، ۶۸٪ قافیه‌های شاهنامه دوهمسانی و ۳۲٪ آن یک همسانی است. درصورتی که

۱- **شاهنامهٔ** چاپ مسکو، جلد نخست: هزار بیت از پادشاهی فریدون (صفحه ۷۹-۱۴۲) و مقایسهٔ آن با چاپ خالقی؛ جلد ششم: هزار بیت از داستان رستم و اسفندیار (صفحه؛ ۱۶۶-۲۷۸) ؛ جلد هشتم: هزار بیت از پادشاهی هرمز (صفحهٔ ۳۱۵-۳۷۴)

۲- جلد ششم **شاهنامه**: ۱۰۲۲ بیت دقیقی (صفحه ۶۵-۱۳۵) همان چاپ.

۳- **گرشاسپ‌نامهٔ اسدی**، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۱۷، هزار بیت (صفحه ۱۰۰-۵۶)

* سپه تاختن دانی و کیمیا سپهبد بُدستت پدر گر نیا

۳۵۸/۸

** چو از مادر مهربان شد جدا سبک تاختندش به نزد نیا

۱۰۸/۱

در سروده‌های دقیقی و اسدی هرکدام تنها ۲۵٪ قافیه‌های دوهمسان به‌چشم می‌خورد[۱].

بنابراین می‌شود گفت در شاهنامه به نوعی قانونمندی دست یافته‌ایم که در چنین قافیه‌هایی فردوسی بیشتر از واژه‌های دوهمسان بهره می‌گیرد.

بدین ترتیب هرگاه در شاهنامه با بیتی روبه‌رو شویم که در آن واژه‌های: رعنا /کانا، که دو همسانی است با یکدیگر قافیه شده باشد، باید آن را به زبان فردوسی نزدیکتر بدانیم تا واژه‌های: رعنا / رسوا که یک همسانی است و از موسیقی کمتری برخوردار است.

بیتی در چاپ مسکو با قافیهٔ رعنا / رسوا، و در متن چاپ خالقی براساس دستنویس فلورانس که به‌ظاهر کهنترین نسخه موجود از شاهنامه می‌باشد[۲]، رعنا /کانا، دیده می‌شود:

عروسم نباید که رعنا شوم　　به نزد خردمند رسوا شوم

۱۵۹/۱ م*

ـــــــــــــــــ　　ـــــــــــ کانا ـــ

۸۶/۱خ*

در این‌جا دو نکته قابل تأمل وجود دارد:

۱- متن چاپ مسکو از نسخه لندن که کهن‌ترین و معتبرترین نسخه موجود در جهان معرفی می‌شود[۳]، استفاده نکرده است، وگرنه ضبط نسخهٔ لندن که به پاورقی برده شده است، به‌جای «رسوا» همان «کانا» را نشان می‌دهد، که افزون بر تناسب موسیقایی‌تری که با «رعنا» دارد باتوجه به معنا، از دید بلاغی درکنار «خردمند» و در برابر «رعنا» بسیار خوش نشسته است. اگرچه خود واژه «رعنا» هم جای تأمل دارد که آیا در دایرهٔ واژگانی شاهنامه قرار می‌گیرد یا خیر؟[۴].

۲-واژه کهن‌تری مانند «کانا» به جای «رسوا» با دستنویسهای کهن‌تر تناسب بیشتری دارد، بنابراین

۱- آمار برگرفته از پایان‌نامه دورهٔ دکتری نگارنده است.

۲- این نسخه که مورخ ۶۱۴ هـ.ق.، و متعلق به کتابخانهٔ فلورانس ایتالیاست، در اصالت تاریخ آن تردید شده است و موارد ردّ این تاریخ را آقای محمدروشن برشمرده‌اند. (بنگرید به مقالهٔ ایشان با عنوان: «شاهنامه فردوسی کتابخانهٔ فلورانس» در کتاب: **نمیرم از این پس که من زنده‌ام**، ص ۲۵۵-۲۵۹). اما یادآور می‌شوم: اصول حاکم بر قافیه‌ها که از دید موسیقایی مورد بررسی ما قرار گرفته، نمایانگر آن است که هرچه قافیه در شاهنامه موسیقایی‌تر است به دستنویسهای کهن‌ترکه از اعتبار بیشتری برخوردارند نزدیکتر است، و در این میان از نگاه موسیقایی برترین نسخه‌ها، دستنویس فلورانس است.

* «م» برای چاپ مسکو، و «خ» برای چاپ خالقی برگزیده شده است.

۳- این نسخه مورخ ۶۷۵ هـ.ق. است و در اصالت تاریخ آن کمتر تردید وجود دارد.

۴- این نکته را با بررسیهای بسامدی می‌توان روشن کرد.

دور نمی‌نماید که واژه‌های کهن‌تر و موسیقایی‌تر که قافیه قرار می‌گیرند و معنای بیت و نکات بلاغی آن را قوت می‌بخشند، باتوجه به دستنویسهای معتبر به زبان فارسی نزدیکتر باشند.

بررسیهای آماری نشان می‌دهد قافیه‌هایی که به «-اود ud» پایان می‌پذیرند مانند: رود - درود* که دارای صنعت اعنات است و نوعی جناس در آن وجود دارد، ۳۲٪ از سه هزار بیت مورد بررسی شاهنامه را دربرمی‌گیرد، درصورتی که در سروده‌های دقیقی و هزار بیت گرشاسپ‌نامه چنین قافیه‌هایی دیده نمی‌شود. اکنون بیتی را در پیش رو داریم که در متنهای مسکو و خالقی به این صورت دیده می‌شود:

چنین گفت با مرد بینا فرود   که هنگام جنگ این نباید شنود
۵۰/۴م
________________   ــــکین این نشاید ستود
۴۳/۳خ

در دستنویس قاهره[1]، آن‌گونه که پاورقی چاپ مسکو نشان می‌دهد به جای «شنود»، «سرود» ضبط شده است:

چنین گفت با مرد بینا فرود   که هنگام جنگ این نباید سرود

سخن فرود است به تخوار. هنگامی که فرود از بالای دز به پهنهٔ نبرد می‌نگرد و جنگاورانی را که به پیکار او می‌آیند می‌خواهد بشناسد، از تخوار می‌پرسد که این سوار کیست؟ روال گفتار هم نشان می‌دهد که ضبط دستنویس قاهره با حال و هوای سخن تناسب بیشتری دارد.

در قافیه‌های مختوم به صامت «- ر»، ۱۱٪ قافیه‌های شاهنامه قافیه‌های غنی است با سه همسانی، مانند: کردگار - روزگار**. در سروده‌های دقیقی ۷/۵٪ و در گرشاسپ‌نامه ۸/۵٪ قافیه‌های سه همسان وجود دارد.

با این که بیشترین بهره گیری از قافیه‌های غنی در شاهنامه به چشم می‌خورد، اما از قافیه‌های مختوم

---

* به دل خرّمی دار و بگذر ز رود   ترا باد از پاک یزدان درود
۲۴۲/۶

۱- در چاپ مسکو از جلد چهارم به بعد دستنویس قاهره که تاریخ کتابت آن ۷۹۶ ق. است به کار گرفته شد. استاد مینوی در مقدمه **رستم و سهراب** ص ۲۱۲ و همچنین در مقدمهٔ **داستان سیاووش** صفحه (ی) تاریخ کتابت آن را ۷۴۱ دانسته و می‌افزاید: این دستنویس از نظر اعتبار پس از نسخهٔ لندن قرار می‌گیرد.

** نخست آفرین کرد بر کردگار   توانا و دانندهٔ روزگار
۳۱۶/۸

به «زار» تنها فردوسی بهره گرفته و در سروده‌های دقیقی و بیتهای مورد بررسی اسدی از این نوع قافیه دیده نمی‌شود. بیتی در متنهای چاپی شاهنامه این گونه آمده است:

همان مرغ و ماهی بریشان بزار   بگرید به دریا و بر کوهسار

۱۲۱/۴م

________   ________ جویبار

۱۱۱/۳خ

اما چنانچه بیت بر مبنای ضبط نسخه قاهره که پاورقی چاپهای مسکو و خالقی هر دو نشان می‌دهد چنین خوانده شود:

همان مرغ و ماهی بریشان بزار   بگرید به دریا و بر مرغزار

ضمن این که قافیه از موسیقی بیشتری برخوردار می‌شود و با آنچه بررسیهای آماری نشان می‌دهد با زبان شاهنامه سازواری بیشتری می‌یابد، از نوعی هماهنگی و موسیقی درونی نیز بهره‌مند است که به لطف آن می‌افزاید. زیرا در مرغ و مرغزار تناسب بیشتری وجود دارد تا مرغ و کوهسار یا مرغ و جویبار. به‌ویژه هنگامی که می‌بینیم «مرغ» هنوز در پاره‌ای از لهجه‌های بومی ایران «مَرغ» تلفظ می‌شود[1]، و دور نیست که در روزگار فردوسی نیز چنین بوده است.

گاه در متنهای چاپی بیتی دوگونه ضبط شده و مفهوم ضبط موسیقایی‌تر آن که سه همسانی -است صرف نظر از وصل و خروج و... -با روال سخن سازواری بیشتری دارد. مانند بیت زیر که در متن مسکو بدین صورت دیده می‌شود:

دگر کودکانی که بی‌مادرند   زنانی که بی‌شوی و بی‌چادرند

۴۰۱/۵م

و در متن خالقی این گونه:

دگر کودکانی که بی‌مادرند   زنانی که بی‌شوی و بی‌غم خورند

۳۵۱/۴خ

بی‌چادر، که با مادر قافیه شده در این بیت بسیار خوش نشسته است، چه ازآن بدون پشتیبان و نگهدار اراده شده است، یا کسی که سرپرستی زن را عهده‌دار است.

برابر آمار به دست آمده از بیتهایی که مورد بررسی قرار گرفته است گسترده‌ترین و پربسامدترین

۱- در لهجهٔ افغانی marqa، اُستی و مازندرانی و سیستانی marq (حاشیهٔ برهان). اُست Osstes نام گروهی از ساکنان قفقاز است که «آس» نامیده می‌شوند و زبانشان لهجه‌ای از فارسی است (بنگرید به: **تاریخ زبان فارسی** از دکتر خانلری، ص ۱۵۸).

واژه‌ها در شاهنامه قافیه‌هایی است که به صامت «ن» در مراکز صوتی گوناگون پایان می‌پذیرند. مانند: روان - برگستوان /کمان -گمان / جهان - مهان و... و فردوسی که نسبت به دقیقی و اسدی از این قافیه بیشتر سود جسته است بیشتر از واژه‌هایی بهره می‌گیرد که موسیقایی‌ترند. اماگاه با دستبردهایی در شاهنامه روبه‌رو هستیم که توسط ناسخان، کاتبان یا افراد دیگری صورت گرفته و با ضبط دستنویسهای کهن یکسان نیست. از جمله بیتی که در متن چاپ مسکو چنین آمده است:

ز بس باغ و میدان و آب روان   همی تازه شد پیر گشته جهان

۹۱/۸م

شاهنامهٔ دستنویس لندن که به نسبت از اعتبار بیشتری برخوردار است و همچنین دستنویسهای قاهره، لنینگراد، خاورشناسی ۱ و ۲، از نسخه‌های معتبری است که چاپ مسکو برمبنای آنها انجام پذیرفته همگی به جای «جهان»، «جوان» را ضبط کرده‌اند، و در پانویس چاپ مسکو نیز به این نکته اشاره شده که متن بازسازی شده است[1].

چنین مواردی نشانگر آن است که به طور کلی ذوق، قریحه و نبوغ فردوسی به سوی زبانی موسیقایی ترکشیده می‌شده و این ویژگی در شاعران برجسته و طراز اول تقریباً امری طبیعی است. ضمن این‌که به مفهوم و محتوای سخن هم عنایت دارند.

بیت یاد شده می‌نمایاندکه مصحّحان چاپ مسکو شاید به جهت این‌که آگاهی چندانی از ژرفای زیباییهای زبان فارسی نداشته‌اند، «جهان» را با این‌که در نسخه مادر - لندن - «جوان» ضبط شده ترجیح داده‌اند، وگرنه ترکیب اصلی همان «تازه جوان شدن» است که نه تنها از دید موسیقایی با «روان» هماهنگی بیشتری داردکه مفهوم آن نیز زیباتر می‌گردد، زیرا سخن از فصل بهار است و این‌که پیرگشته، تازه جوان شد، ضمن این‌که بین پیر و جوان پیوند ظریفی از دید بلاغی نیز وجود دارد.

گاهی متن با آنچه در پانویس برخی از نسخه بدلها نقل شده است، به‌ظاهر از نظر همسانیهای قافیه یکسان می‌نماید، اما ضبط دیگری ممکن است مفهوم آن را زیباتر سازد. مانند این بیت:

بدوگفت تیز از پس پهلوان   برو تا چه بینی به من بر، بخوان

۳۴۷/۸م

که در پاورقی مسکو، ضبط نسخه خاورشناسی ۲، به جای «به من بربخوان»، «به روشن روان» را نشان می‌دهد.

از نظر دیداری بین «خوان» و «روان» در واژه‌های همسان تفاوتی دیده نمی‌شود، و اگرچه

۱- بنگرید به: **شاهنامه**، چاپ مسکو، ج ۸، ص ۹۱.

می‌دانیم که درگویش روزگار فردوسی «واو» در «خوان» به تلفظ درمی‌آمده، اما از نظر شنیداری میان «پهلوان» و «روان» به جهت نزدیکی «ل» و «ر» از دیدگویشی تناسب بیشتری وجود دارد، و چنانچه بیت به این صورت خوانده شود:

بدو گفت تیز از پس پهلوان   برو تا چه بینی به روشن روان

ضمن این که موسیقایی‌تر و گوشنوازتر می‌نماید، معنی آن نیز روشن‌تر و زیباتر است. سخن از بهرام چوبینه است که هرمزد او را به جنگ ساوه شاه فرستاد، بهرام بر او پیروز شد و شاه به پاس این خدمت او را برکشید، اما موبد که از بهرام در هراس است شاه را بر حذر می‌دارد، مباداکه او سر از فرمان بیرون کشد، هرمزد یکی از ویژگان خویش را بر بهرام می‌گمارد تا رفتار او را پنهانی زیر نظر داشته باشد:

ز درگه یکی رازداری بجست   که تا این سخن بازجوید درست

بدو گفت تیز از........   ....

در قافیهٔ «ن»، مرکز صوتی «- مان» واژه‌هایی مانند: زمان -گمان، که ۱۴٪ از مجموع قافیه‌های غنی را در نمونه‌های آماری شاهنامه دربرمی‌گیرد[1]، در گرشاسپ‌نامه این قافیه‌ها به‌همان میزان ۱۴٪ نزدیک است، اما در سروده‌های دقیقی حتی یک‌بار به چنین نمونه‌هایی برنمی‌خوریم.

فردوسی در این مرکز صوتی معمولاً از قافیه‌هایی چون: گمان -کمان / شادمان - زمان / زمان - دمان و... بهره می‌گیرد. هرجاکه در ضبط متن با نسخه بدلها اختلاف دیده می‌شود در متن شاهنامه بیشتر واژه‌هایی مانند « کمان -گمان» با یکدیگر قافیه شده‌اند، و قافیه‌هایی از قبیل: کمان - عنان /کمان - روان که از هماهنگی کمتری برخوردارند به پاورقی منتقل شده است. برای مثال بیتی در شاهنامه چنین است:

ترا هر که یازد به تیر و کمان   شکسته کمان باد و تیره گمان

۹۴/۲م

۲۵/۲خ

این بیت در هر دو متن مورد استفاده یکسان ضبط شده است. درحالی که برخی از نسخه بدلها بیت را به گونه‌ای ضبط کرده‌اند که از موسیقی کمتری برخوردار است. ضبط خاورشناسی ۱ چنین است:

ترا هر که یازد به تیر و کمان   شکسته کمان باد و تیره روان

در موارد اختلاف، در شاهنامه بر مبنای کهن‌ترین دستنویسها، در بیش از ۷۰٪ بیتهایی که با قافیه‌های غنی و از این دست است، « کمان» با « گمان» قافیه شده که افزون بر اعنات و غنای قافیه، از صنعت

۱- از مجموع ۵۲٪ قافیه‌های غنی در شاهنامه، ۳۲٪ سروده‌های دقیقی و ۳۹٪ گرشاسپ‌نامه اسدی.

جناس هم برخوردار است؛ و به تعبیری هماهنگی قافیه از نظر دیداری یا چشمی، «کمان -گمان» را موسیقایی‌تر می‌نماید. حال چنانچه در متن با چنین بیتی روبه‌رو شویم:

چو نزدیک شد راند اندر کمان بزد بر برو سینه پهلوان
۱۶۱/۶ م

اگر بر مبنای ضبط برخی نسخه بدلها مانند دستنویس قاهره و خاورشناسی ۱ و ۲، این‌گونه خوانده شود:

چو نزدیک شد راند اندر کمان بزد بر برو سینه بدگمان

باید گفت به زبان شاهنامه نزدیکتر است.

نمونه دیگری از این گونه قافیه‌ها بیتی است که براساس دستنویس فلورانس این گونه ضبط شده است:

تو افتاده‌ای بی‌گمان در گمان مکن، بازگردو بگردان عنان
۵۳/۲ خ، پاورقی

در این جا مصحح، به گزینی کرده و ضبط دستنویس لندن راکه موسیقایی‌تر است به زبان فردوسی نزدیکتر دانسته و وارد متن کرده است که به مفهوم بیت انسجام بیشتری می‌بخشد و با ویژگی قافیه شعر فارسی سازواری بیشتری دارد:

تو افتاده‌ای بی‌گمان در گمان یکی راه برگیر و بفکن کمان

ناگفته نماند که در متن دیگری به ظاهر مصراع دوم این گونه ضبط شده: «ره تیر برگیر و بفکن کمان»[1] که انسجام و مفهوم بیت قوت بیشتری می‌یابد. زیرا ضمن این که «تیر و کمان» از مراعات نظیر برخوردار است، یعنی همانند تیر راست باش و کج‌روی را کنار بگذار.

در چاپ مسکوگاه با ابیاتی روبه‌رو هستیم که اگرچه در ضبط دستنویس لندن که نسخه اصل بوده دیده می‌شود و به مرز غنای موسیقایی نزدیکتر و بیت هم از انسجام بیشتر و مفهوم روشنتری برخوردار است، اما با این همه به پاورقی برده شده. مانند این بیت که در متن چنین است:

بگفتند کین برف و باد دمان ز ما بود کامد شما را زیان
۷۸/۷ م

۱- رونویسی است که گویا از متنی مربوط به سال ۴۷۴ ق. صورت گرفته، با عنوان: **اختیارات شاهنامه** گزیدهٔ علی‌بن احمد، و در اختیار دوست بزرگوار آقای مهندس مصطفی جیحونی است. با سپاس از ایشان که این نکته را یادآوری فرمودند. دور نیست این نسخه همان باشد که سیدحسن تقی‌زاده برای نخستین بار معرفی کرده که نسخه‌ای از آن را در کتابخانه گوتای آلمان دیده و از قول عوفی در **لباب‌الالباب** می‌نویسد: «هرکس که اختیارات شاهنامه که خواجه مسعود سعد رحمةا... جمع کرده مطالعه کند، داند که قدرت فردوسی تاچه حد بوده است». (بنگرید به: **لباب‌الالباب** عوفی به سعی براون ج ۲، ص ۳۳).

ولی پاورقی بیتی را براساس دستنویس لندن نشان می‌دهد که به جای «زیان»، «زمان» را ضبط کرده که از دید قافیه با «دمان» تناسب و هماهنگی بیشتری دارد، وگویی بیت را به‌رستاخیزی فرا می‌خواند که از مرز زبان معمول بسی فراتر می‌برد و شاعرانه‌تر می‌نماید هنگامی که گفته شود:

بگفتند کین برف و باد دمان		ز ما بود کامد شما را زمان

زیرا «زمان» در این جا به معنی مرگ و اجل است، و این سخن ساکنان شهر هروم است به‌اسکندر، آن‌گاه که بسیاری از سپاهیان او به واسطهٔ برف و سرما از میان رفته‌اند:

تبه شد بسی مردم پایکار		ز سرما و برف اندر آن روزگار...

۷۷/۷م

بگفتند کین برف و.....		....

در مرکز صوتی «- هان»، ۹۰٪ قافیه‌های شاهنامه را سه واژه: نهان، جهان یا مهان تشکیل می‌دهد. در صورتی که در سروده‌های دقیقی، قافیه‌های غنی در این مرکز صوتی و با این واژه‌ها به ۵۰٪ و در گرشاسپ‌نامه به ۶۶٪ می‌رسد.

در سرتاسر شاهنامه هرجا که در این مرکز صورتی اختلاف دیده می‌شود، ۹۹٪ قافیه‌های غنی شامل همین سه واژه است که می‌توان با جایگزین کردن آنها به جای قافیه‌هایی مانند: کیان، میان، زمان و... غنا و موسیقی بیشتری به قافیه بخشید، مثلاً در بیت زیر:

همه ترس یزدان بد اندر میان		همه راستی خواستم در جهان

۹۶/۱م

________ نهان		________

۱۱۳/۱خ

ضبط دستنویس فلورانس و برخی دستنویسهای دیگر مانند لنینگراد و خاورشناسی ۱، ضمن این‌که آن را موسیقایی‌تر می‌کند، مفهوم آن را نیز زیباتر و ژرفتر می‌سازد.

یا در این بیت:

چنین گفت کز خواب شاه جهان		به بیداری آمد سپاهی گران

۵۱/۳م

________		کنم آشکارا بر او بر، نهان

۲۵۱/۲خ

ضبط نسخه فلورانس و خاورشناسی ۱ و ۲، نه تنها بر غنای موسیقی قافیه می‌افزاید، بلکه مفهوم

بیت را رساتر می‌سازد. ترجمهٔ بنداری نیز با آن سازواری بیشتری دارد[1].

قافیهٔ دیگری که براساس دستنویسهای قاهره، لنینگراد و خاورشناسی ۱، بیت را موسیقایی‌تر از دستنویس لندن می‌نماید، بیتی است که در آن به جای «روان» از واژه «نهان» بهره گرفته شده است:

تو نیرو دهی تا مگر در جهان　　　نخسبد ز من مور خسته روان

۱۸۸/۸ م

در بیشتر موارد چنانچه چنین تغییری در بیت داده شود، قافیه موسیقایی‌تر و مفهوم بیت رساتر می‌شود[2].

در مرکز صوتی «- یان» دوگونه قافیه غنی دیده می‌شود. نخست بیتهایی که یک مصراع آن با «ان» جمع آمده و مثلاً «ایرانیان» با «بی‌زیان» قافیه شده و نه هر دو مصراع آن مثل «ایرانیان - چینیان»، که در این صورت ایطاء جلی پدید می‌آید که از عیوب قافیه به شمار می‌رود.

دیگر بیتهایی که همانندیها و همسانیهای قافیه در آن، جزو حروف اصلی واژه‌هاست، مانند پرنیان - میان و...

براساس نمونه‌های آماری، ۵۲٪ بیتهای شاهنامه، ۳۵٪ سروده‌های دقیقی و ۲۰٪ بیتهای گرشاسپ‌نامه از دسته دومند که همسانیهای قافیه جزو حروف اصلی واژه‌هاست، و بقیه از دستهٔ اوّل.

در سروده‌های دقیقی ۱۰٪ بیتها در این مرکز صوتی با «ان» جمع دیده می‌شود که دارای «ایطاء» و از عیوب قافیه است، اما در شاهنامه در تمام این سه هزار بیت که مورد بررسی قرارگرفته یک‌نمونه «ایطاء»

۱- کاملترین دستنویس شاهنامه که در اصالت تاریخ آن کمتر دودلی وجود دارد، نسخهٔ لندن مورخ ۶۷۵ ق. است، و پیش از آن نسخهٔ فلورانس مورخ ۶۱۴ که در اصالت تاریخ آن اندکی تردید شده است. درحالی‌که ترجمهٔ بنداری بین جمادی‌الاولی ۶۲۰ و شوال ۶۲۱ توسط قوام‌الدین الفتح بن علی بن محمد البنداری اصفهانی صورت‌گرفته که خود شاعر، ادیب، فقیه و مورخ بنامی بوده است. (بنگرید به: ص ۹۸ مقدمهٔ **ترجمهٔ بنداری**). در این‌جا آوردن بیتهایی چند از شاهنامه و مقایسه آن با ترجمهٔ بنداری به روشن‌شدن مطلب بیشتر یاری می‌رساند:

زبان آوری بود بسیار مغز　　　کجا برگشادی سخنهای نغز

چنین گفت.......................　　　..............................

سپس دو بیت الحاقی که در [قلاب] آمده بدان افزوده شده و به دنبال آن این بیت دیده می‌شود:

اگر با سیاوش کند شاه جنگ　　　چو دیبه شود روی گیتی به رنگ

ترجمهٔ بنداری چنین است:

فقال له موبذمنهم و کان افصحهم لساناً و احسنهم بیاناً: ایهاالملک اِنّها رؤیاهائله... ان حارب الملک سیاوخش اغبرالآفاق.

(**ترجمه بنداری**، ج ۱، ص ۱۶۴).

۲- برای مثال بنگرید به: ۱۵۴/۴ م = ۱۴۳/۳ خ، ۱۰۵/۷ م، ۳۸۳/۸ م و ۲۳۴/۹.

دیده‌نمی‌شود. بنابراین، چنانچه‌بابیتی‌چنین روبه رو شویم:

زبــر بـر بـیامد سـوی سـوریان　　　یکی لشکـری بـی‌کران و مـیان

۱۴۸/۲ م

ـــــــــــ خــوزیان　　　ـــــــ پـیکر از رومـیان

۹۲/۲ خ

بی‌گمان آنچه در چاپ مسکو براساس دستنویس لندن آمده است درست‌تر می‌نماید. به‌ویژه که در چاپ خالقی، مصحّح بدون تـوجه بـه نکـته‌ای بسـیار مـهم مـتن را قـیاسی تـصحیح کـرده است، و «خوزی - رومی» یا بهتر است بگـوییم «خـوز - روم» را قـافیه شـعر قـرار داده، قـافیه‌ای کـه از اسـاس نادرست است.

بیت دیگری در متنهای مورد استفاده بدین صورت دیده می‌شود:

بشــد تـیز بـا لشکـر سـوریان　　　بدان سود جستن سرآمـد زیـان

۱۴۹/۲ م

ـــــــــــ خـوزیان　　　بـــران ـــــــــــ

۹۲/۲ خ

در این جا به‌احتمال «خوزیان - زیان» که از غنای مـوسیقی بـیشتری بـرخـوردار است بـه زبـان شاهنامه نزدیکتر است، و این نکته را ترجمه بنداری نیز تأیید می‌کند، زیرا می‌نویسد: «فانهزم‌الباقون الی عساکر خوزستان»[1].

بیت دیگری نیز در متن چنین آمده است.

به سـوی فـریبرز بـرکش عـنان　　　بـه پـیش مـن آر اخـتر کـاویان

۶۷/۴ م

ـــــــــــ مـیان　　　ـــــــــــ

۸۶/۳ خ

نکتهٔ شایان توجّه در این‌جا این است که دستنویسهای لندن و قاهره که هر دو از نسخه‌های معتبر به‌شمار می‌آیند، به جای «عنان»، «میان» را ضبط کرده‌اند. دستنویس فلورانس نیز همان را نشان می‌دهد، اما تصحیح کنندگان چاپ مسکو، به‌ظاهر سلیقه شخصی خود را اعمال کرده‌اند.

«-گان» دو پسوند جداگانه است با اشتراک لفظ، که گاه برای جمع بستن واژه‌هایی که به‌مصوت

۱- **ترجمهٔ بنداری**، ج ۱، ص ۱۲۷.

کوتاه «a» پایان می‌پذیرند به‌کار می‌رود. واژه‌هایی مانند: گران‌مایگان، پرمایگان و... وگاه برای اتصاف مثل گشوادگان، کاوگان و...

فردوسی از هر دوگونه آن در شعر خویش بهره می‌گیرد، اما دقیقی و اسدی تنها از واژه‌هایی که به‌شکل جمع می‌آیند سود جسته‌اند. بیتی در متن شاهنامه چنین آمده است:

نشسته به در بر، گران‌مایگان   به پرده درون جای پرمایگان

۹۴/۱م

ــــــــــ گران‌سایگان   به پرده ندرون ــــــــــ

۱۱/۱خ

بیت مطابق متن مسکو دارای «ایطاء خفی» است که از عیوب قافیه است، زیرا قافیه اصلی، «گران» و «پر» خواهد بود. اما براساس دستنویس فلورانس، قافیه «سایه / مایه» با پسوند «گان» نه‌تنها در موسیقی شعر خللی ایجاد نمی‌کند، بلکه بیت را از عیب پیشین می‌رهاند. با این همه نباید از یاد برد که فردوسی گاه از این گونه قافیه‌ها که دارای «ایطاء» است بهره گرفته.

در مرکز صوتی «- ستان» معمولاً قافیه‌های شاهنامه چهار همسانی و یا بیشتر از آن هستند. واژه‌هایی مانند: هندوستان، جادوستان، زابلستان، غلغلستان و...

دقیقی از این گونه قافیه‌ها بهره نگرفته است و در هزار بیت گرشاسپ‌نامه که مورد بررسی قرار گرفته، اسدی تنها یک بار «زابلستان» را با «کشورستان» قافیه کرده است[۱].

بنابراین هرگاه در شاهنامه با چنین قافیه‌ای رو به رو شویم:

بگشتند هر دو بدان شارستان   زهر در زدند از هنر داستان

۱۱۳/۳م

ــــــــــــــــ   که بد پیش از آن سر به سر خارستان

۳۱۵/۲خ

آنچه در نسخهٔ فلورانس آمده، به‌ظاهر باید با زبان فردوسی نزدیکتر باشد، زیرا در بیتهای مورد بررسی آماری در شاهنامه در این مرکز صورتی قافیه‌های سه همسان به چشم نمی‌خورد. ترجمه بنداری نیز این نکته را تأیید می‌کند[۲].

۱- **گرشاسپ‌نامه**، ص ۱۱۴.

۲- در **شاهنامه** می‌خوانیم:

چو پیران به نزد سیاوش رسید   پیاده شد از دور کو را بدید

←

درمرکز صوتی «- لان» با این که به قافیه‌های سه همسان برنمی‌خوریم، اما از روی شواهد دیگر می‌توان گفت که ذهن و زبان فردوسی به طور کلی به سوی موسیقایی شدن گرایش دارد، و بنابراین وقتی بیتی بدین صورت ضبط شده باشد:

ابا هر یکی سه هزار از یلان　　　سواران جنگی و جنگاوران
۳۶۳/۸م

به نظر می‌رسد که ضبط دستنویس قاهره به صورت زیر به‌زبان شاهنامه نزدیکتر است:

ـــــــــــــــــــ　　　ـــــــ و سنگی دلان

و ترجمهٔ بنداری هم با آن همانندی بیشتری دارد[۱].

حرف «ی» که در قافیه معمولاً در پایان واژه‌ها دیده می‌شود، در واقع مصوت بلند «I» است که در خط فارسی به‌گونه «ی» نوشته می‌شود.

واژه‌های مختوم به «ی» در شاهنامه برخی دو همسانی است مانند: کسی - بسی، پاره‌ای

→

سیاوخش فرود آمد از نیل رنگ　　　مر او راگرفت اندر آغوش تنگ
بگشـــــتند هـــر دو............　　　...
سراسر همه باغ و میدان و کاخ　　　همی دید هرسو بنای فراخ
سپهدار پیران ز هر سو براند　　　بسی آفرین بر سیاوش بخواند

ترجمهٔ بنداری این‌گونه است:

سیاوخش فتر جل کل واحد منهما للآخر و تعانقا و رکبا و طافا بتلک المدینه و لمّا ابصر بیران تلک‌القصور العالیه و المیادین الفسیحه و البساتین الانیقه أثنی علیٰ سیاوخش.

(**ترجمهٔ بنداری** ج ۱، ص ۱۷۷)

برهان می‌نویسد: «شارستان = شهرستان» کوشک و عمارتی است که اطرافش بساتین باشد.

۱- در شاهنامه آمده است:

به پیش اندرون بود همدان گشسپ　　　که در نی زدی آتش از سم اسب
ابا هر یکی..................................　　　...

و اما ترجمهٔ بنداری:

فعظم علیهم ذلک و نفرت قلوبهم. ثم انه خلا بوجوه اصبهبذیه و قواده و هم همذان گشسپ و بهرام بن سیاوش و یلان و غیره
(همان، ج ۲ ص ۱۹۳).

در **شاهنامه** دوبار از همدان گشسپ یاد شده که این قسمت به بیتهای مورد نظر نزدیکتر است و دور نیست که پس و پیش ترجمه شده باشد.

سه همسانی چونان: بفکنی - بشکنی، راستی - کاستی، که به ترتیب در «اس، ک - ن و آست» مشترکند و «ی» در آنها الحاقی است[1].

امّا از جایی که در این جا قافیه بر مبنای «ی» سنجیده می‌شود و به جهت طنین موسیقایی که در شعر پدید می‌آورد، دو همسانیها و سه همسانیها را قافیه غنی به حساب آورده و از آن با عنوان قافیه‌های سه همسان و چهار همسان یاد می‌کنیم.

میزان بهره‌وری از این قافیه‌ها در شعر هریک از شاعران مورد بحث تقریباً نزدیک به هم است، بدین ترتیب که مجموع سه و چهار همسانیها در سه هزار بیت فردوسی به ترتیب ۶۹٪ و ۲۲٪ است. این میزان در هزار بیت دقیقی ۶۸٪ و ۲۴٪ و در گرشاسپ‌نامه به ۶۰٪ و ۴۰٪ می‌رسد. این گونه است که قافیه‌های غنی چیزی نزدیک به هم را نشان می‌دهد، یعنی ۳۱٪ فردوسی، ۳۲٪ دقیقی و ۴۰٪ اسدی.

اکنون بیتی را از شاهنامه می‌آوریم که در متنهای مورد بررسی این گونه آمده است:

هیونان بسیار و افکندنی ز پوشیدنی هم ز گستردنی

۲۷۶/۴ م

———————— ———————— پرا کندنی

۲۵۰/۳ خ

در برابر «افکندنی - گستردنی» در متن مسکو، دو واژه «افکندنی - پرا کندنی» که در متن خالقی براساس دستنویس فلورانس آمده است، از غنای موسیقی بیشتری برخوردار است.

غیر از دستنویس لندن، دیگر دستنویسها هم همانند ضبط فلورانس است. باتوجه به یافته‌های آماری که چهار همسانیها به بالا در شعر فردوسی ۲۲٪، در سروده‌های دقیقی ۲۴٪ و در گرشاسپ‌نامه ۴۰٪ است، به‌ظاهر باید تسلیم نسخه لندن شد که واژه‌ها در چهار حرف همسانند.

امّا این نکته را نباید از نظر دور داشت که افکندنی و گستردنی هر دو به یک معنا هستند، و شاید بشود گفت ضبط خالقی هم چنانچه به صورت «پُرآ کندنی» یا «بَرآ کندنی» به معنی گنجینه و ذخیره و دفینه پنداشته شود، مفهوم بیت زیباتر می‌شود چرا که همه جزو غنایمی است که رستم از جنگ کاموس و خاقان به دست می‌آورد و به ایران گسیل می‌دارد[2].

اما بیت دیگری که با اختلاف فاقیه به این صورت در شاهنامه آمده است:

۱- بنگرید به: **وزن و قافیه در شعر فارسی**، از دکتر تقی وحیدیان کامیار، ص ۹۴-۹۶.

۲- از جناب مهندس جیحونی که این نکته را یادآور شدند، سپاسگزارم.

بدین رنج کز من تو برداشتی		زیـان مـرا سـود پـنداشـتی
۷۰/۵م

________		غمان مـرا شـادی انگـاشتی
۳۷۹/۳خ

در این بیت نیز دو واژه «برداشتی - پنداشتی» نسبت به «برداشتی - انگاشتی» از غنای موسیقی بیشتری برخوردار است. مطابق آنچه گذشت متن خالقی براساس دستنویس فلورانس به‌زبان فردوسی باید نزدیکتر باشد. ضبط قاهره، لنینگراد، خاورشناسی ۱، و چند دستنوشته دیگر نیز با آن مطابقت دارد، و از نظر بیان مطلب هم درست‌تر می‌نماید. سخن بیژن است به منیژه آن‌گاه که او را از آمدن رستم به‌سرزمین توران می آگاهاند.

آنچه گفته شد اندکی از نمونه‌های فراوانی است که در شاهنامه می‌توان به دست داد. بدین ترتیب ضمن این که نقش والای موسیقی شعر با تکیه بر منطق هنری تاحدودی روشن می‌شود، این پرسش را به‌ذهن باز می‌رساند که آیا این خود نمی‌تواند میزانی سخته و استوار برای نزدیک شدن و راه یافتن به‌جهان راستین شاهنامه و دیگر آثار گران‌سنگ ادبیات غنی فارسی باشد؟

منابع و مآخذ

ابن اثیر، ضیاءالدین. **المثل السائر**. به تحقیق محمد محیی‌الدین. قاهره، ۱۹۹۳.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. **الشعر و الشعراء**، لیدن، ۱۹۰۲.

________ **مقدمه الشعر و الشعرا**. ترجمه آ. آذرنوش. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

ادبستان. شماره ۱۲، آذر ۱۳۶۹.

اسدی توسی، علی بن محمد. **گرشاسپ‌نامه**، به اهتمام حبیب یغمایی. تهران، ۱۳۱۷.

برتلس، آ.ی. «دورنمای تحقیق و تتبع درباره متن شاهنامه در آینده». **پیام نوین**، دوره ۶، شماره ۷، اردیبهشت ۱۳۴۳.

خانلری، پرویز. **تاریخ زبان فارسی**. تهران، نشر نو، ۱۳۶۵.

روشن، محمد. «شاهنامه فردوسی کتابخانه فلورانس». **نمیرم ازین پس که** ...

رید، هربرت. «خاستگاه شکل در هنرهای تجسمی». ترجمه فیروز شیروانلو.

زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقاویل**. تهران، آفتاب، بی‌تا.

سارتر، ژان پل. **ادبیات چیست؟** ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی. تهران، زمان، بی‌تا.

ستوده، غلامرضا [گردآورنده] **نمیرم از این پس که من زنده‌ام**؛ مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی.

به کوشش دکتر غلامرضا ستوده. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. **موسیقی شعر**. تهران آگاه، ۱۳۶۸.

شمس قیس، محمد بن قیس. **المعجم فی معاییر اشعار العجم**. تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.

عوفی، محمد. **لباب الالباب**، به سعی و اهتمام براون، لیدن، بریل، ۱۹۰۶.

فردوسی، ابوالقاسم. **داستان رستم و سهراب** از شاهنامه. مقدمه تصحیح و توضیح مجتبی مینوی تهران، بنیاد شاهنامه فردوسی، ۱۳۵۲.

« ــــــ » **داستان سیاووش** از **شاهنامه فردوسی**. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی. با مقدمه مهدی قریب، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳. ج ۱.

« ــــــ » **شاهنامه**. متن انتقادی. زیر نظر ا. برتلس. مسکو، ۱۹۶۶ (۹ ج.)

« ــــــ » **شاهنامه**. متن انتقادی از روی چاپ مسکو. به کوشش و زیر نظر دکتر سعید حمیدیان. تهران، نشر قطره ۱۳۷۳. (۹ ج.)

« ــــــ » **شاهنامه**. به کوشش دکتر جلال خالقی مطلق. کالیفرنیا و نیویورک، ۱۳۷۱ = ۱۹۹۲ (۴ ج.)

« ــــــ » **الشاهنامه**. ترجمها نثراً الفتح‌بن علی بنداری و قارنها بالاصل الفارسی عبدالوهاب عزام، طهران، افست ۱۹۷۰.

کروچه، بندتو. **کلیات زیباشناسی**. ترجمه فؤاد روحانی. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.

مینوی، مجتبی. **فردوسی و شعر او**. تهران، کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۴.

هاوزر، آرنولد. **خاستگاه اجتماعی هنرها**. نوشته آرنولد هاوزر [و دیگران]. ویراستاران م. آزاد، مشرف تهرانی. تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۵۷.

وحیدیان کامیار، تقی. **وزن و قافیه در شعر فارسی**. تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

Read, Herbert. *Education through art*. London, Faber and Faber, 1956.

مهدخت پورخالقی چترودی

نمادهای همپیوند با درخت

تقدیم به‌روح بزرگ و جاودانهٔ درخت معرفتِ
باغِ بهشت، زنده‌یاد استاد یوسفی

چکیده

درخت در فرهنگ بشری و به‌خصوص در فرهنگ ایران قبل و بعد از اسلام، همیشه ارزشی آیینی و نمادین داشته و به‌عنوان پدیده‌ای رازآمیز و فراسویی گرامی و مقدّس بوده و حتّی در بعضی آیینها ستایش می‌شده است.

در نظام تصوّرات انسان از عالم هستی درخت در میان نمادهای تکرارشونده و مقدّس سرافرازترین قامت اساطیری است و رکن و پایهٔ هستی و ارتباط میان زمین و آسمان و ستون گیتی تلقّی می‌شود و نماد تولّد، رشد و بالندگی، مرگ، رستاخیز و هستی پایدار و فناناپذیری است و در جوهرهٔ معنای نمادین خود با همهٔ نمادهایی که در گردونهٔ اسطوره و راز و هنر رمز حیات، زایش، مرگ و رستاخیز و زندگی جاودانه‌اند، پیوندی نمادین دارد. پیوند با ماه، خورشید، آب، صلیب، زن، ناهید، میترا، گاو، بز، مار، شیر و آتش.

در نظام تصوّرات انسان از عالم هستی، درخت به عنوان رکن و پایهٔ هستی و ارتباط میان زمین و آسمان و ستون‌گیتی تلقّی می‌شود و معنا می‌یابد[1] و در فضایی سبز روی می‌نماید؛ فضایی که در آن درخت حرکت، رفتن و شدن (جلوه‌های خوش هستی) را تداعی می‌کند و همیشه بر بستری از نمادهای روشن، پویا، زنده و حرکت‌زا مانند ماه، صلیب، خورشید، شیر، گاو، آب، آناهیتا، زن، بز، مار و آتش حرکت می‌کند و طراوت و شادابی و بالندگی و رفتن به سوی نور را در جوهرهٔ معنای نمادین خود نشان می‌دهد.

در ادوار کهن ایران پیش از زردشت، درخت همواره به عنوان یکی از پدیده‌های مقدّس ستایش می‌شده است. اکرمن Phyllis Ackerman در چند مقالهٔ تحقیقی بررسی جامع و دقیقی بر روی نقش مهرها، سفالها و سکّه‌های به دست آمده از ایران متعلّق به چهار هزار سال پیش از میلاد انجام داده و در پی تحقیقات خود به این نتیجه رسیده است که در تمدّنهای اوّلیّهٔ ایران و عیلام «ماه» اوّلین خدایی بوده است که ستایش می‌شده و آن را عمده‌ترین و اساسی‌ترین مقوله در آیین اعتقادی این دوران به حساب آورده است[۲]. نمادهای ماه و درکنار آن درخت و بز که بیشترین نقش روی اشیا را تشکیل می‌دهد، می‌تواند مؤیّد این نکته و ارتباط نمادین ماه و درخت باشد.

در تصویرهای باقی مانده از دورانهای کهن، ماه به صورت درختی بر روی قلّه مجسّم می‌شده است و در افسانه‌های چینی «شبنم زایندهٔ جاودانگی» از درختی موسوم به «ماه» به دست می‌آمده که الهه‌ای آن را به پهلوانان می‌بخشیده تا زندگی جاودانه داشته باشند. این شبنم یادآور شرابی است که مسیحیان در مراسم مذهبی عشای ربّانی به نام خون مسیح می‌نوشند و احتمالاً «هوما»[۳]ی زردشتیان یا «سوما»ی هندوان است که از طریق آیین مهرپرستی به روم رفته و بعدها به شراب تبدیل شده است[۴].

مراحل مختلف ماه یعنی تولّد، رشد، مرگ و رستاخیز آن زادن، شدن، مرگ و رستاخیز انسان را تداعی می‌کند و نشان می‌دهد که مرگ پایان زندگی نیست بلکه همیشه زادن جدیدی را در پی دارد و چون درخت نیز نماد زادن، شدن، مرگ و رستاخیز است، نزدیکی و شباهت این دو نماد (ماه و درخت) آشکار می‌گردد. از طرفی ماه، آب و باران یعنی مفهوم زندگی را به همراه دارد و درخت نیز نماد حیات است.

از دیدگاه پیشینیان ارتباطی میان ریزش باران و تغییرات ماه وجود دارد، چنان‌که هندیان ماه را سرچشمهٔ باران می‌دانستند و حتّی امروز سرخپوستان امریکای شمالی ماه را خدای آب می‌دانند[۵] و چون باران در باروری و سرسبزی و رشد گیاهان سهم عمده‌ای دارد، ارتباط میان باران و ماه و باروری نیز آشکار می‌شود.

در ماه یشت آمده است: هنگامی که فروغ ماه بتابد همیشه بهاران گیاه سبز از زمین می‌روید. ماه در همین یشت به صفت «سودمند گیاه رویانندهٔ آبادکننده» ستوده شده است[۶]. در اسطوره‌ای ایرانی آمده است که چون گاو نخستین (گاو یکتا آفریده) مُرد، نطفه‌اش به ماه رفت و با روشنی ماه پالوده و تصفیه شد و چهل سال بعد از آن دو شاخهٔ ریواس رویید. در میان سومریان ماه پدر خورشید یا شمس است که حافظ و پشتیبان حاصلخیزی و کشاورزی بوده و فصول را ثابت نگاه می‌داشت. آشوریها نیز ماه را نماد آفتاب شب و ایزد زراعت و آبیاری می‌دانستند[۷].

از دیدگاه اسطوره‌شناسان ماه و خورشید شکل دیگر بیان یین (Yin) و یانگ (Yong) است. ماه

را «یین» تصویر کرده‌اند که دارای صفات زنانگی است و «یانگ» را خورشید دانسته‌اند با نیروی آسمانی و مردانه و روشنی و نور که اگرچه نمودار اضدادند مکمّل یکدیگر هستند[۸].

خورشید یکی از مهمترین عناصر مقدّسی است که در زندگی انسان حضوری حیاتی داشته است. طلوع و غروب خورشید نیز رمز تولّد، بالندگی، مرگ و رستاخیز بوده و انسان همواره کوشیده است آن‌را مقدّس بشمارد و شاید به همین دلیل نیز مراسم نیایش و نماز خود را اغلب در این لحظات به‌جای می‌آورد.

خورشید از دیدگاه اسلام نیز به عنوان عنصری قدسی و مینوی و یکی از تجلیّات قدرت خداوند محسوب شده است، چنان‌که نام یکی از سوره‌های قرآن «الشّمس» است و خداوند در آن به‌خورشید سوگند یادکرده است[۹]. در هنر دورهٔ اسلامی نیز هرجاکه هنرمند خواسته است اشاره‌ای به ذات خداوند کند او را در قالب خورشید، نور و شعاعهای نورانی تجلّی داده[۱۰] و حتّی تصویر قدّیسین و امامان معصوم با هاله‌ای از نور نشان داده شده است. از طرفی خورشید در فقه اسلامی از مطهّرات محسوب می‌شود و در آیین زردشتی نیز این عقیده مورد قبول است[۱۱].

در ایران خورشید از دورانهای بسیار قدیم، حتّی قبل از آن‌که آریاییها به این سرزمین مهاجرت کنند، مورد توجّه و تکریم و پرستش بوده است. در هزارهٔ چهارم قبل از میلاد خورشید بزرگترین خدایان شمرده می‌شده و در کاوشهای تپهٔ حصار دیده شده است که در هزارهٔ سوم و دوم قبل از میلاد اهالی این‌منطقه مردگانشان را به سوی مشرق، محلّ طلوع خورشید، دفن می‌کردند[۱۲].

ششمین یشت در اوستا منسوب به خورشید است و در خرده اوستا متنی به نام خورشید نیایش موجود است[۱۳]. در اندیشهٔ ایرانیان خورشید جاودانه بوده و از فرّ و فروغش برکت و حاصل‌خیزی بر جهان ارزانی می‌شود. در اسطورهٔ آفرینش آمده است که نطفهٔ کیومرث - نخستین انسانی که اهورامزدا آفرید - در خورشید پالوده شد و درون زمین محفوظ ماند و چهل سال بعد از آن دو شاخهٔ ریواس رویید[۱۴]. همانندی اسطورهٔ آفرینش دربارهٔ ماه، گاو یکتا آفریده، ریواس، خورشید و کیومرث ارتباط نمادین میان درخت و ماه و خورشید و انسان و گاو را تأکید می‌کند. از سوی دیگر، خورشید غالباً در مرکز کیهان تصویر شده و نشانهٔ عقل عالم به‌شمار رفته است .... خورشید به‌عنوان قلب جهان و چشم عالم‌گاه در مرکز چرخ فلك البروج می‌درخشد و نیز یکی از صور «درخت جهان» است که در این تصویر پرتوهایش درخت زندگی به‌شمار می‌روند[۱۴].

در بسیاری از مقاطع تاریخی خورشید مظهر و نشان قدرت و اقتدار کشور ایران محسوب می‌شده و بر روی پرچمها نقش خورشید و شیر می‌آمده است. چنان‌که «شیر از نمودهای حیوانی خورشید است. مظهر قدرت، نیرو، دلاوری و توانایی. آریاییها و سکاها شیر را مظهر خورشید می‌دانستند»[۱۵].

ارتباط شیر و خورشید را در دوران اُسطوره‌ای تاریخ ایران نیز مشاهده می‌کنیم. می‌دانیم که واژهٔ هوشنگ در اوستا به صورت «هئوشینگه» به معنی درخشش خورشید است و شینگه با ریشهٔ سانسکریت به معنی شیر و شیر نماد خورشید است. واژه شینگه به معنی خورشید و درخشیدن نیز آمده است[۱۶].

در آیین مهری نیز شیر مظهر حیوانی میتراست[۱۷]. چهارمین مرحله از هفت مرحلهٔ سیر و سلوک نیز در این آیین مرحلهٔ شیر است[۱۸].

بر روی سکّه‌هایی که متعلق به قرن هفتم هجری قمری است و در عهد سلطان غیاث‌الدّین کیخسرو، از سلاطین سلاجقهٔ روم، ضرب شده نقش خورشیدی که بر بالای شیر قرار گرفته است، دیده می‌شود. می‌گویند وی خواست تصویر همسرش را بر سکّه نقش کند. به او پیشنهاد کردند این تصویر را در چهرهٔ خورشید نشان دهد و از آن پس بسیار می‌بینیم که جلوهٔ انسانی خورشید به شکل زن است[۱۹].

میترا یا مهر نیز نمود انسانی خورشید است. وی مظهر فروغ و روشنایی بود که بنابر مهر یشت پیش از دمیدن خورشید بر فراز البرز کوه برمی‌آید[۲۰].

در نقش برجستهٔ طاق بستان که مراسم تاجگیری اردشیر دوم ساسانی را نشان می‌دهد، ایزد میترا با دسته‌ای بَرْسَم درحالی که روی گل نیلوفر ایستاده است، دیده می‌شود و شعاعهای خورشید مانند نور در اطراف سرش خورشید را تداعی می‌کند[۲۱].

بنابر مقالهٔ «نقاب مقدّس»[۲۲] شیر حیوان خورشیدی است و نقاب به شکل سر شیر بیانگر تصویر خورشید است. در بعضی نقوش مهری تصویر میترا را درحالی که سوار بر اسب برای شکار می‌رود می‌توان دید. همراه او مار و شیر نیز دیده می‌شود. مار و شیر وظیفهٔ نگهبانی را برعهده دارند.

باتوجّه به نقش مستقیم خورشید در زندگی، تصویر خورشید در هنر ایرانیان اغلب همراه با نمادهای مختلف آن (شیر، بز، درخت و چلیپا) بر روی اشیای مختلف نقش شده است. نقش شیر اغلب با علامت چلیپا که نمود هندسی خورشید در ایران است، دیده می‌شود.

بر روی بسیاری از ظروف نقش چلیپا روی بدن شیر کنده شده است. با توجّه به این که شیر از نمودهای حیوانی خورشید است ارتباط نزدیک خورشید و چلیپا و درخت آشکار می‌شود[۲۳].

چلیپا از نمودهای بسیار مهمّ آیین میترا نیز هست. تصویر گردونهٔ مهر در آیین میترائیسم با چلیپا نمایش داده می‌شود. در گلیم‌بافی و سوزن‌دوزی مناطق بختیاری نقش چلیپا به شکل پیوسته و زنجیره‌وار دیده می‌شود. یکی از متداولترین نقوش رمزی در فرش‌بافی فارس دو خورشید توأمان است که خمیدگی بازوان هریک از خورشیدها در دو جهت مخالف هم است. این نقش را معمولاً بافندگان در مرکز ترنجها قرار می‌دهند که بیان مرکزیّت خورشید در اعتقادات ایرانیان است[۲۴].

از نمودهای گیاهی خورشید گل پنج پر است که معمولاً همراه با نقش چلیپا که همان گردونهٔ

خورشید است، در میان شاخهای بُز کوهی نشان داده می‌شد[۲۵].

چلیپا از قدیمی‌ترین نمادهای ماه نیز هست و بر روی ظروف به دست آمده از شوش در کنار خدای ماه دیده شده است.

درخت ماه نیز به صورت مستقل بر روی قدیمی‌ترین سفالها دیده می‌شود که در دو جهت مخالف و گاه از هریک از چهار بازوی صلیب روییده و یا داخل حلقه‌ای که ماه کامل را می‌نمایاند، قرار دارد و یا از دل بزکوهی پیدا شده است و غالباً به شکل نخل خرماست که بزهایی محافظ آن هستند. گاه نخل به ستونی مبدّل شده است[۲۶].

باتوجّه به این که صلیب نماد تمایل به برداشتن مرکز انسان و ایمان او از زمین و برکشیدن آن به‌حوزهٔ روحانی است[۲۷] و ارتباط میان آسمان و زمین به وسیلهٔ درخت برقرار می‌گردد[۲۸] می‌توان ارتباط نمادین میان درخت و ماه و صلیب را به طور آشکار دریافت.

صلیب نمودار همه چیزهای دایره شکل یا ادواری است. دور سال به چهار فصل، دور ماه به‌چهار منزل و دور زندگانی آدمی. صلیب شاخص چیزی است که با عبور از مراحل و منازلی تغییرناپذیر هربار آغاز می‌شود؛ صلیب نمایشگر طبیعت و حوادث و فراز و نشیبهای آن است که آدمی بدان آویخته شده تا مرگش، که پایان دور حیاتی است، فرا رسد و پس از آن با رستاخیزی دوباره زنده شود؛ صلیب نماد مرگ و زندگی است[۲۹] و ازاین جهت نیز در پیوندی نمادین با ماه و درخت است.

درخت ماه اغلب در کنار گاو تصویر شده است، زیرا گاو نیز از جمله مظاهر حیوانی ماه است. از یک طرف ماه الههٔ حاصل‌خیزی و نگهبان محصولات بوده و از طرف دیگر پالایش دهندهٔ تخمهٔ گاو یکتا آفریده است. تخمه‌ای که حامل گوهر گیاهی است که پس از مرگ از اندامش پنجاه و پنج نوع حبوبات و دوازده قسم گیاه و درخت درمان‌بخش به وجود می‌آید. گاو یکتا آفریده همچون ماه سفید و روشن بود[۳۰].

ماه با آب نیز ارتباط داشته و خدای آبها محسوب می‌شده است. بغبانوی آبها (درواسب، آناهیتا)[۳۱] در باروری و حاصل‌خیزی زمین و آبستن کردن عنصر مادینه نقش مهمّی داشته و به‌زنان در تولّد فرزندانشان کمک می‌کرده است.

روی مهرها گاه تصویر جانوری به چشم می‌خورد که سر انسان، دست و پای گاو و دم ماهی دارد. گاهی بال هم دارد. جلو پای حیوان ظرف مخصوص تیشتر است که باران را با آن جمع می‌کند. گوشهٔ دیگر سر حیوانی -که نشانهٔ گاو اوّلیّه یا «درواسپ» (آناهیتا) ست- قرار دارد و پایین همهٔ اینها یک شاخهٔ نخل که متعلّق به ماه است. نقش این مهر بیانگر رابطهٔ این حیوان خاص با تیشتر و ارتباط این دو با گاو و ماه و پیوند همه آنها با باران است و بی‌گمان پیوند با درخت. در این تصویر نمادین پیوند باروری، زن،

درخت، ماه و باران نیز آشکارا به‌چشم می‌خورد.

شواهدی از این نوع بیان‌کنندهٔ این نکته است که گاو اوّلیّه که در بندهش به تفصیل حکایتش آمده در اصل الههٔ باروری بوده است. بر روی مُهرهای به دست آمده از شوش اهمیّت پیوند گاو و ماه افزون می‌شود. گردونهٔ خدای ماه را گاوی از نور می‌کشد که دو شاخ زرّین و ده پای سیمین دارد. صفت باروری هم که به ماه داده می‌شده از خصوصیّات گاو نیز هست. گاو گاه درخت ماه را نگهبانی می‌کند و گاه همراه با بُز می‌آید. گاو اوّلیّهٔ به شکل نیمه انسانی ایستاده یا درحالی که گیاهی از خونش می‌روید یا حیوان از او زاده می‌شود بر روی برخی از ظروف به جا مانده از دورانهای قدیم دیده می‌شود[۳۲].

آناهیتا نیز نمود و مظهر انسانی ماه است. در توضیحاتی که در آبان یشت از آناهیتا می‌شود خصوصیّات وی با صفات ماه شباهت زیاد دارد. او بانوی آبها و سرچشمهٔ زندگی و باروری و پاک‌کنندهٔ نطفهٔ مردان و رحم زنان و آسان کنندهٔ زایمان زنان است و سوار بر گردونه‌ای است که چهار اسب آن را می‌کشد. گاو مظهر حیوانی و ماه مظهر آسمانی اوست[۳۳].

از موضوعات جالبی که در حفّاریهای شوش به چشم می‌خورد نقش تعدادی زن برهنهٔ ایستاده است که دستهای خود را به هم داده‌اند. از آن‌جاکه دیگر نمادهای ماه نیز همراه ایشان به چشم می‌خورد، رابطهٔ زن و ماه در این دوران محقّق می‌شود. این تصویر هالهٔ دور ماه و وعدهٔ باران را که نشانهٔ باروری است، به یاد می‌آورد. بازتاب و انعکاس ماه و تقدّس آن در باور عامیانه ماه را به شکل زنی جلوه گر ساخته که دلدادهٔ خورشید است[۳۴].

رابطهٔ زن و باروری از ابتدای تفکّر بشر وجود داشته است و نشانه‌هایی از الههٔ باروری در بسیاری از تمدّنها و از جمله در سرزمین ما به چشم می‌خورد. در اساطیر یونان نیز میان ماه وزن پیوندهایی مشاهده می‌شود. مثلاً بسیاری از خدایان ماه مثل آرتمیس Artemis و سلین Selene و هکات Hecate زن بوده‌اند. «هرا» زن زئوس نیز زمانی به عنوان خدای ماه مورد تکریم بوده است. اکرمن نیز این نقش را بر روی سفالهای این دوران نشانهٔ حضور الههٔ باروری و پیوند او با ماه می‌داند. همین گروه زنان بعداً در حفّاریهای متعلّق به هزارهٔ اوّل پیش از میلاد دیده شده که داخل حلقهٔ ماه قرار دارند و این حلقه باگاو متعلّق به ماه پاسبانی می‌شود[۳۵].

بر یکی از مهرهای به دست آمده از شوش - حدود سه هزار سال پیش از میلاد - نقش جالبی به‌چشم می‌خورد. موجودی بین انسان وگاو روی دو پا ایستاده و یا نشسته در هردو حالت با دستها سینه‌هایش را پوشانده و برهنه است و فقط کمربندی به کمر دارد و چون بسیاری از الهه‌های باروری به‌همین شکل سینه‌های خود را می‌پوشانند و عموماً کمربند هم از وسایل عمدهٔ تزیینی این الهه است، اکرمن این موجود را نیز الههٔ باروری به شمار آورده است که در این جا چنان با چارپایان مربوط است که

خود به هیأت یکی از آنها درآمده است. اکرمن نتیجه می‌گیرد که این تصویر «درواسپ» (آناهیتا) است. در این تصویر صلیب نماد ماه نیز در کنار الههٔ باروری دیده می‌شود که شاید همان الههٔ باروری درّهٔ «هاراموش» است[۳۶].

از نمودهای دیگر ماه «بز» است. از آن جهت که شاخهایش شبیه هلال ماه است برخی از محقّقان شاخهای گاوسانان را مشخّصهٔ ایزدان باروری می‌دانند و چون ماه با باروری و زایش ارتباط داشت این‌عقیده بیشتر تقویت شد. از طرفی بعضی آن را در نزول باران مؤثر دانسته‌اند[۳۷].

بزکوهی از دیر زمان مورد توجّه بوده و حیوانی مقدّس شمرده می‌شده و نمود بسیاری از مظاهر طبیعی مورد نظر انسان بوده است. شاخص این حیوان شاخی بلند است که در نقوش موجود در هنرهای سنّتی ایران نمودی آشکار دارد و تقریباً همیشه مراقب درخت ماه است.

بزکوهی در اعتقاد بعضی اقوام مظهر فراوانی محصول وگاه خدای نباتات و رویيدنیها به‌شمار می‌رفت[۳۸]. در قرن هفتم قبل از میلاد در منطقهٔ لرستان بزکوهی مظهر ایزد بانوی باروری و حاصل‌خیزی بود. بر روی یکی از پارچه‌های دورهٔ آل بویه تصویر دو بزکوهی که در اطراف درختی موسوم به درخت زندگی ایستاده‌اند، دیده می‌شود. شاخهای این حیوان بلند و شبیه شاخهٔ درخت است. این تصویر با اعتقادی که ایلامیان دربارهٔ بزکوهی داشتند و آن را مظهر فراوانی و ربّ‌النّوع رویيدنیها می‌دانستند، نزدیکی دارد.

بزکوهی از حیوانات مورد توجّه ایرانیان بوده و از نظر آنان مظهر و نشانهٔ خیر و سودبخشی به‌حساب می‌آمد. در هنر لرستان بزکوهی مشخّصاً نشان و نماد حیوانی خورشید بود. بزکوهی معمولاً همراه با نمودهای خورشید یعنی نقشی شبیه گل و ستارهٔ چند پر و یا علامت چلیپا می‌آمده است که این‌نقوش بیشتر در میان شاخهای بز رسم می‌شد و به این ترتیب میان شاخهای بزکوهی و خورشید نیز رابطه‌ای وجود داشت[۳۹].

با بررسی سکّه‌ها، مهرها، سفالها و بناهای به‌جا مانده از دوران هخامنشی و نمادهای نقش شده بر روی آنها به این نتیجه می‌رسیم که ماه مورد ستایش پادشاهان هخامنشی بوده و ارتباط زیادی میان ماه، گاو، بز و درخت بخصوص درخت نخل وجود داشته است. به قول اکرمن و بحق در سرزمین خوزستان که خرما غذای اصلی بوده است، پیوند این درخت با ماه که خود از مظاهر باروری است علاقه و پیوندی بس زیبا و در خور است.

از حفّاریهای مربوط به دورهٔ هخامنشی ظرفی طلایی به دست آمده که دستهٔ آن گوزن بالداری است ایستاده بر تکه‌ای نخل هفت برگ و نخل از پیشانی صورتی ریشدار بیرون آمده که دارای گوشهای گاو است. به این جهت که هم نخل درخت ماه است و هم گوزن وگاو حیوانات متعلّق به آن هستند،

احتمالاً از این ظرف در مراسم مربوط به ماه استفاده می‌شده است و یا شاید بتوان ادعاکرد که این ظروف را برای بزرگداشت برخی شاهانِ درگذشته ساخته‌اند. باتوجّه به این که براساس نظریهٔ خانم «بویس» در مراسم بزرگداشت شاه متوفی از نمادهای ماه بتنهایی استفاده می‌شده است.

برروی ظروف و مهرهای دورهٔ ساسانی دوگوسفند متعلّق به ماه درکنار درخت ماه دیده می‌شوند. روی مهری درخت ماه دارای سه شاخه است و از هر شاخهٔ آن هلالی روییده است. احتمالاً این تصویر سه دوران ماه را نشان می‌دهد و بوضوح بیانگر تعلّق گوسفند است به ماه.

این درخت به اعتقاد اکرمن قطعاً درخت گئوکرنه (Geokrana) است که از شیرهٔ آن هوما می‌ساختند. نخل ماه که از سنگینی بار میوه خم گردیده بر روی کوزه‌ای به جا مانده از دوران ساسانی نقش شده است[۴۰].

منظومهٔ پهلوی درخت آسوریک که مناظره‌ای است پرمعنی میان بز به عنوان نماد و تجسّم همهٔ چهارپایانی از آن‌گونه و درخت همچون نماد و مظهر نوع درختان، گواه دیگری از مفهوم کهن و آفرینشی بز است. این منظومه که برخی آن را از دورهٔ اشکانیان می‌دانند نشانه‌ای ازگرامیداشت تیر و ناهید نیز به شمار می‌رود و به‌گمان نگارنده منظومهٔ درخت و بز مناظرهٔ دلکش درخت و آب است و حماسهٔ مقاومت و سر فرود نیاوردن درخت در برابر آب و هم یادآور پیوند عزّی و آناهیتا. پیوند درخت و آناهیتا و آب[۴۱].

مار یکی دیگر از حیواناتی است که مظهر و نمودی از ماه و بنابراین در پیوند با درخت است، اگرچه بعدها تهدیدی برای درخت ماه به حساب می‌آید[۴۲].

یکی از خصوصیّات عمدهٔ مار پوست انداختن است که با هربار پوست‌اندازی جوان می‌شود و به‌همین جهت در نظر بعضی از ملل نمودی از تجدید حیات، بی‌مرگی و جاودانگی بوده است[۴۳]. در اساطیر یونانی آمده است: هنگامی که زئوس کوزه‌ای آب حیات را به انسانها بخشید، ماری آن را با حیله به دست آورد و نوشید و عمر جاودانه یافت. در اسطورهٔ گیلگمش نیز مارگیاه جوانی را ازگیلگمش ربود و چنین شد که مار در اسطوره‌های بین‌النّهرینی نیز حیوانی جاودان شد[۴۴].

مار در نزد مصریان نماد دانایی و هوش و زیرکی است[۴۵] و در روایات مذهبی نیز به‌عنوان حیوانی هوشیار و حیله‌گر مطرح شده است. تورات مار را از تمام حیوانات هوشیارتر دانسته و هم آن را عامل اغوای آدم و حوا و هبوط آنان به زمین می‌داند. در انجیل نیز مار هوشیار است و هیأتی رحمانی دارد. رابطهٔ میان مار و درخت ممنوع را نمی‌توان از نظر دور داشت[۴۶].

مار را رمز زندگی و حیات دانسته‌اند. تصویر ماری که دور خود حلقه زده و دمش راگاز می‌گیرد و به مار اوروبوروس Ouroboros معروف است نشان حرکت بی‌وقفهٔ حیات و نو شدن زندگی پس از

هر نابودی [و به‌تعبیر فروید Libido] است[۴۷]. در زبان عربی نیز واژهٔ «حیّة» (مار) به معنای زندگی به‌کار می‌رود[۴۸]. یونگ معتقد است که مار معمولترین سمبول تعالی است، همان‌طور که سمبول شفا نیز هست. این سمبول در اصل مار درختی بی‌زهری بود. منظرهٔ این مار به آن صورت که به دور عصای یک خدای شفادهنده پیچیده است، هم میانجیگری بین زمین و آسمان را در نظر ما القا می‌کند و هم سمبول باروری است[۴۹].

در انجیل نیز از درختی سخن به میان آمده که مرغان بر شاخه‌های آن نشسته و اژدهایی در پای درخت است. این درخت نیز نمودار محوری است که از مرکز هر حال و مقام وجود می‌گذرد و همهٔ حالات را به هم می‌پیوندد[۵۰].

مار همچنین مظهری از نیروی توالد و تناسل و قدرت باروری مردانه است[۵۱]. در کاوشهای تل ماری Tallmary – منطقه‌ای در ساحل راست فرات – در بین‌النّهرین، ظرفی به‌دست آمده که روی آن نقش برجستهٔ صحنه‌ای اسطوره‌ای حک شده که زنی در کنار درخت نخل نشسته و ماری از ساق پایش بالا می‌رود. این نقش را کنایه‌ای از نیروی بارورکنندگی مار دانسته‌اند[۵۲].

در تمدّن ایلامی نیز مار نمود باروری و قدرت زایندگی و سمبول حاصل‌خیزی است[۵۳]. در تمدّن لرستان نیز مار مقدّس بوده و مفهوم باروری داشته است. در ته سنجاق برنزی که متعلّق به هزارهٔ اوّل قبل از میلاد است و از این منطقه یافت شده صحنه‌ای رازآمیز دیده می‌شود. در وسط این صحنه چهرهٔ زنی دیده می‌شود که عموماً به مفهوم الههٔ مادر است و در کنار آن شخصی که ماری به دست دارد، ایستاده است. شاید این مار مظهر باروری باشد[۵۴].

در بسیاری از جوامع بدوی این اعتقاد وجود داشته که مار آبستن‌کنندهٔ زنان است. وجود نقش چند مار بر روی مهری متعلّق به هزارهٔ سوم قبل از میلاد در منطقهٔ شوش –که در آن مردی تقاضای باروری زن خود را دارد – نمادی از باروری است[۵۵]. چون ماه نیز در باروری نقش دارد بنابراین، ارتباط نزدیکی میان ماه و مار می‌توان برقرار کرد. در ذهن انسان ابتدایی رابطه‌ای بسیار نزدیک میان ماه و کشاورزی و زن برقرار بوده است. شاید به همین دلیل ویل دورانت معتقد بود: «در آغاز زنان ماه را به‌عنوان خدای حامی خود می‌پرستیدند»[۵۶] و یا در جوامع اوّلیّه در موسم برداشت محصول و یا تولّد کودکان توسّل به ماه به عنوان ایزدی توانا و قادر با انجام مراسم آیینی صورت می‌گرفت[۵۷].

شباهت بسیار عجیبی می‌توان میان ماه، مار، انسان و درخت برقرار کرد. پُر شدن و کاسته شدن ماه و پوست انداختن مار و تکرار رویش درختان همواره یادآور مراحل مختلف زندگی انسان یعنی تولّد، جوانی، بلوغ، پیری، مرگ و رستاخیز بوده است. نمایش درخت، ماه و مار به صورتی پیوسته و تحلیل رفتن و جذب شدن آنها در یکدیگر به طور متقابل نشانگر رشته‌های پیوندی است که طی قرون و اعصار

میان آنها استوار شده است، زیرا رمزها با یکدیگر تلاقی و متقابلاً درهم نفوذ و تداخل می‌کنند و به‌روشن‌شدن معنای یکدیگر مدد می‌رسانند.

در باور گروهی انسانها مار مظهر و نمایانگر آبهای زیرزمین بوده و پیچ و تاب بدنش را هنگام راه رفتن تجلّی آب و رود می‌دانستند و به همین دلیل آن را حیوان مقدّس دانسته، ستایش می‌کردند. بر مهری سنگی که از ناحیهٔ سگزآباد دشت قزوین به دست آمده نقش مارهایی که در کنار هم هستند، دیده می‌شود. محقّقان آن را به مفهوم آبهای رودخانه‌ها و قناتها دانسته‌اند. بر روی ظروف سفالین منطقهٔ شوش نیز نقش مار با بدنی پیچ خورده دیده می‌شود که شاید به همین مفهوم است[۵۸].

در اساطیر مللی نظیر چینیها اژدها موجودی قابل ستایش و مقدّس بوده است. او را روح مفید باران و دارندهٔ عنصر نرینگی و نماد خاقانی و پادشاهی می‌دانسته‌اند. باران به فرمان او نازل می‌شد و حافظ گنجهای زیرزمینی بود. چینیها سعادت و خوشبختی خود را مدیون این حیوان می دانستند. در داستان کشتن گاو نخستین نیز گاو مظهری از باران و ابر باراندار است که اژدهایی این گاو را در غاری زندانی کرده تا آب را از ابنای بشر مضایقه کند[۵۹].

مار را نماد آسمان ابرآلود و زایندهٔ باران نیز دانسته‌اند[۶۰] و در اساطیر ایرانی با باران و آب و در واقع با ماه و ناهید ارتباط دارد. او را به شکل ابری طوفانزا و سیاه تصویر کرده‌اند که آبها را درون خود زندانی کرده است[۶۱].

آتش نیز در پیوندی نمادین با شیر و خورشید و به‌خصوص با درخت است. شیر نماد آتش و آفرینش برتر و آتشین شمرده می‌شده است. شیر که آتشین سرشت است و در پیوند با خورشید، نام خویش را به دومین ماه تابستان داده است. ماهی که خورشید در آن در بیشترین توان و پرتوافشانی خویش است[۶۲].

ارتباط بسیار نزدیک و نمادین درخت و آتش را می‌توان در معنی لغوی نام بسیاری از درختان به‌روشنی دید. جالب توجّه است که نام بسیاری از درختان در اصل لغت به معنی آتش، درخشنده و نور است[۶۳]. چنان‌که در بالای انواع درخت بلوط و درختان همیشه سبز که elex نامیده می‌شوند و درختان مقدّس به شمار می‌روند، عبارت درخشندهٔ باشکوه نوشته می‌شود و اصلاً کلمه درخت در زبانهای فرانسوی (arbre)، ایتالیایی (albero) و لاتین (arbor) به معنی پدر آتش است.

درختان مقدّس در لاتین قدیم و یونانی و فنیقی به شکل Zeta نمایش داده می‌شوند که در اصل Zethau بوده و به معنی آتش زندگی یا زندگی درخشنده است.

در عبری درخت بلوط را allah یا el می‌گویند که در لاتین به صورت rabur و به معنی پدر خورشید است و در یونانی drus که به مفهوم نور جاوید و همیشگی است .

لغت Cycamore (چنار) ممکن است همان Ikamore باشد که به معنی نور عشق بزرگ یا آتش خورشید و یا خورشید آتشین است.

مخروط کاج نیز سمبولی از آتش است. لغت Fir در کلمهٔ Firtree نیز به معنی آتش است. در زبان والشی برای لغت Firetree لغت Pyr به‌کار می‌رود که به معنی تودهٔ هیزمی است که جسد مرده را با آن آتش می‌زنند.

درخت برگ بو (Eros) و درخت مخروطی Yaxche و درخت بائوباب (Baobab) به‌معنی آتش جاوید و همیشه پاینده و نور آتش و پدر خورشید وگوی جواهرنشان و درخشان است. کلمهٔ یونانی dendron به معنی درخت نیز به معنی پناهگاه نور درخشنده و دژ آتش آمده است. معنی درخت ایگدرازیل نیز خدای نور است. همچنین درخت ماری Mary یا ماما کورا که به معنی مادر آتش است.

درخت زیرفون Linden که Lin یا Lone نامیده می‌شود با خدای خورشید elm هم معنی است. برگهای آن شبیه شعله است و شاید همین مسأله سبب تقدّس آن شده است.

در مکزیک درختی به نام Agara وجود دارد که در یونانی Alan نامیده می‌شود و به‌معنی نور یگانه است.

درخت نخل نیز بیش از هر درخت دیگری نماد آتش جاوید و فناناپذیر و رمزی از ستون شعله‌ور آتش است. فنیقیها درخت نخل راکه ماری به دور آن پیچیده، روی سکّه چاپ کرده و آن را Tamar یا خدای نخل نامیده‌اند که به معنی خورشید درخشنده و آتش است و باتوجّه به‌لغات مشابه در فرهنگها و زبانهای مختلف لغت نخل به‌معنی پدر خورشید مقتدر و چشم خدای خورشید بوده است.

درخت Furze (نوعی بوتهٔ خاردار) نیز در اوّلین نگاه چشم را می‌سوزاند و از این جهت شبیه آتش است.

لغت almond به معنی بادام نیز به معنی روح خدای درخشنده و باشکوه و در زبان لاتین amygdala (بادام) به معنی خورشید مقتدر و درخشنده و جاوید است.

در قرآن مجید ضمن بحث و استدلال برای منکران بعث و رستاخیز از درخت سبزی سخن به‌میان آمده که خداوند آتش را در آن قرار داده است. مفسّران نام این درخت را مرخ و عفار ذکر کرده‌اند[۶۴].

بر اساس نوشته‌های پهلوی و براساس اوستا نیز یکی از انواع آتش «اوروازشت» است و آن آتش است که درگیاهان است[۶۵]. نام این آتش شادی‌بخش‌تر است. «او را زمین سفتن، آب جوشانیدن و تافتن بدان شکوفه وگیاهان دلپسند، خوب و خوشبوی کردن و بر (میوه) پختن به‌بس مزه تغییر دادن اندر خویشکاری است»[۶۶].

بنابرآنچه گفته شد می توان نتیجه گرفت که درخت پیوندی نمادین و بسیار عمیق با ماه، خورشید، صلیب، زن، ناهید، میترا، گاو، بز، مار، شیر و آتش دارد و این همه نماد حیات، زایش، پاکی، نور، بالندگی، مرگ، رستاخیز و حرکت دوری در گردونهٔ پرشکوه اسطوره و راز و هنر است.

یادداشتها

۱- الیاده می‌نویسد: ارتباط بین زمین و آسمان را به‌وسیلهٔ یک عامل فیزیکی (رنگین‌کمان، پل، پلّه، نردبان، درخت و...) می‌توان برقرار ساخت که در ازل قبل‌از هبوط آدم برقرار بوده است .Shamanismus und Ekstasentechn, P.454.

۲- **ماه در ایران**، ص ۱۶۵.

۳- «هام دارای کمربندی از ستارگان است. یعنی ستارگانی که گرد ماه را گرفته‌اند. پس ماه و هوم یکی است». **فرهنگ نامهای اوستا**، ج ۲، ص ۱۴۱۹.

۴- **آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان**

۵- **رساله در تاریخ ادیان**، صص ۱۶۲ و ۱۶۵.

۶- **بندهش هندی**، ص ۸۶.

۷- **کندوکاو در زمینهٔ تاریخ و اساطیر آشور باستان**، ص ۱۵.

۸- **رمزهای زنده‌جان**، صص ۵۵، ۸۱ تا ۸۸.

۹- والشّمس و ضحیها (سورهٔ شمس (۹۱) آیهٔ ۱).

۱۰- **تاریخ جامع ادیان از آغاز تا امروز**، ص ۹، **تاریخ تمدّن (مشرق زمین گهوارهٔ تمدّن)**، صص ۷۳ و ۲۳۷، **تاریخ مهر در ایران**، ص ۸۲. در **قرآن مجید** خداوند نور آسمانها و زمین است. الله نورالسّموات والارض ... (سورهٔ نور (۲۴) آیهٔ ۳۵).

۱۱- **رسالهٔ توضیح‌المسائل**، بخش مطهّرات، **اوستا**، ج ۱، ص ۳۲۳.

۱۲- «مفاهیم نقوش بر سفال دوران پیش از تاریخ» هنر و مردم، سال ۱۳۵۶ شماره ۱۸۴ و ۱۸۵، ص ۱۰۷.

۱۳- **یشتها**، ج ۱، ص ۳۰۷.

۱۴- **دانشنامهٔ مزدیسنا**، ص ۴۱۵، **اساطیر ایران**، ص ۹۳، **رمزهای زنده جان**، ص ۸۶.

۱۵- **ایران نامک، نگرشی نو به تاریخ و نام ایران**، ص ۱۴۳.

۱۶- «رازهای اوستا»، **وهومن**، سال ۱۳۷۱ شمارهٔ ۴، ص ۳۶.

۱۷- **تاریخ مختصر تمدن و فرهنگ ایران قبل از اسلام**، ص ۱۲۳.

۱۸- **آیین میترائیسم**، ص ۳۰۷.

۱۹- **تاریخ فرهنگ ایران منشأ و نقش شیر و خورشید علامت رسمی ایران**، ص ۳۵۳.

۲۰- **اوستا**، ج ۱، کردهٔ چهارم، مهر یشت.

۲۱- **جستار دربارهٔ مهر و ناهید**

۲۲- **رمزپردازی**، ص ۱۵.

۲۳- **هنر ایران در دورهٔ ماد و هخامنشی**، ص ۳۹۲. نقش شیری که بر روی جام حسنلو و جام کلاردشت دیده می‌شود در قسمت ران شیر علامت چلیپا دیده می‌شود. تشبیه خورشید به‌صلیب در هنر سمبولیک ایران از دوران پیش از تاریخ سابقه‌ای بسیار

کهن دارد، چنان‌که آن را به‌شکل بعلاوه (+) و صلیب شکسته در شکلهای مختلف بر روی سفالینه‌های این سرزمین شاهد هستیم (**کاوش رصدخانهٔ مراغه و نگاهی به پیشینهٔ دانش ستاره‌شناسی در ایران**، پاورقی ص ۴۵۱).

۲۴- **دست‌بافتهای عشایری و روستایی فارس**، ج ۱ صص ۹۸ و ۹۹.

۲۵- **باستان‌شناسی ایران باستان**، ص ۱۳، **نقش بز کوهی بر روی سفالهای پیش از تاریخ ایران**، ص ۱۸.

۲۶- **ماه در ایران**، ص ۱۶۵.

۲۷- **انسان و سمبولهایش**، ص ۳۸۷.

۲۸- همین، یادداشت شمارهٔ ۱ و رک: **عرفان گنوستی سیزم**، میستی سیزم، صص ۱۰۴ به بعد.

۲۹- **اسطوره و رمز**، ص ۱۲۰. در نماد پردازیهای صلیب ارتباط نمادین شگفتی میان درخت، مار و صلیب وجود دارد. عیسی مسیح (ع) در انجیل یوحنّا، آیهٔ ۳ رمز مار برنجینی که موسی (ع) به‌فرمان خداوند بر چوبی بلند نصب کرد و آن را رمز حیات و نجات از هلاکت نامید، دربارهٔ خود به کار برد و گفت: همان‌گونه که موسی در بیابان مار برنجین را بالای تیر کرد، پسر انسان نیز باید بالا برده شود تا هر که به‌وی ایمان آورد حیات جاویدان یابد. عیسی مسیح (ع) به‌صورت ماری برنجین بر صلیب تصویر شده است. برخی و خاصه مارپرستان (Opites) این قرابت میان مار نصب شده بر تیر موسی و تصویر عیسی بر صلیب را که مرهم نیش مار بهشت و بخشایندهٔ گناهان مولود اغوای آغازین در بهشت است، بسیار بسط داده‌اند. (**رمزهای زنده جان**، ص ۶۴).

۳۰- **تاریخ اساطیری ایران**، ص ۴۱.

۳۱- ایزدی که به رمه‌های گاوان و کودکان سلامت می‌بخشد. او اسب و گردونه‌ای دارد. بسیاری از شاهان و نیز زردشت برای او قربانی کرده‌اند (**پژوهشی در اساطیر ایران**، ص ۱۲۶)، **آناهیتا در اسطوره‌های ایران**، ص ۹.

۳۲- **ماه در ایران**، صص ۱۹۶ تا ۱۹۹، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۷.

۳۳- **تاریخ مختصر تمدّن و فرهنگ ایران قبل از اسلام**، ص ۱۲۳، **اوستا**، ج ۱، آبان یشت، کردهٔ یکم، فقرهٔ ۲۵، کردهٔ دوم، فقرهٔ ۱۱ و کردهٔ ۲۸، فقرهٔ ۱۳.

۳۴- **فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیّات فارسی**، ذیل ماه.

۳۵- **ماه در ایران**، صص ۱۷۱، ۱۷۲، **اساطیر یونان و رم**، ذیل آرتمیس، سلسین، هکات.

۳۶-کارل جتمار Karl Jettmar در دهکده‌ای واقع در شمال غرب هندوستان مراسم مربوط به‌آیین مذهبی الهه‌ای به‌نام موركوم Murkum را که به‌وسیلهٔ زنان درهٔ هاراموش پرستش می‌شود و به‌هنگام زایمان زنان را کمک می‌کرد و مادر و فرزند را حفاظت می‌کرد، شرح می‌دهد. «در شیب تند کوه قربانگاهی است ساخته شده از سنگهای خشن و یک تخته‌سنگ به‌بزرگی یک خانه با یک درخت عرعر در کنار آن که بر قربانگاه مسلّط است. در کنار قربانگاه چشمه‌ای است و در پایین آن نیمکتهایی از سنگهای خشن که برای ملاقات سالانهٔ زنها برپا گردیده و در میان آنها درختان گردو سبز شده است. این درختان مقدّس تلقّی می‌شوند و هرگز هیچ‌یک از شاخه‌های آن شکسته نشده است .... زنها بر سر میز قربانگاه می‌آیند و برگهایی از درخت عرعر را میان سنگها می‌اندازند و ... (**هنر ایران باستان**، صص ۱۴۳ و ۱۱۷).

۳۷-«نقش بز کوهی روی سفالهای پیش از تاریخ ایران»، ضمیمهٔ مجلهٔ بررسیهای تاریخی، ۱۳۴۹، ص ۸۳.

۳۸- **تاریخ مهر در ایران**، ج ۱، صص ۲۳ و ۷۲.

۳۹- **باستان‌شناسی ایران باستان**، صص ۱۲ و ۴۲، **ماه در ایران**، ۱۹۵.

۴۰- **ماه در ایران**، صص ۱۱۶، ۳۶، ۱۹۳، ۱۹۴.

۴۱- **آثار و بناهای تاریخی خوزستان**، ج ۱، **دیار شـهر یـاران**، صص ۱۱۹۶ و ۹۹، و نیز: «پیوند عزّی و آناهیتا، پیوند درخت و آب»، **مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشـهد**، شمارهٔ اوّل و دوم، سال سی‌ام، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۲۲۰.

۴۲- **ماه در ایران**، ص ۱۹۵.

۴۳- برای اطلاع بیشتر از نمادپردازیهای مربوط به‌مار رک : **رمزهای زنده‌جان**، صص ۴۱ تا ۷۰، **فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیّات فارسی**، ذیل مار.

۴۴- **اساطیر یونان**، ص ۵۱ ، **اسطوره‌های بین‌النّهرین**، ص ۶۷. (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ اسطورهٔ گیلگمش رک : **اساطیر خاورمیانه**، صص ۶۵ تا ۷۴ ، **هویّت زن ایرانی در گسترهٔ پیش از تاریخ و تاریخ**، ص ۱۷۳ ، **مانی و تعلیمات او**، ص ۲۶).

۴۵- **رمزهای زنده‌جان**، ص ۴۵، **فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیّات فارسی**، ذیل مار.

۴۶- **تورات**، سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌های ۱ و ۴ و ۵ و ۱۴. در انجیل متّی آیهٔ ۱۰ آمده است : «چون کبوتر بی‌آزار و بسان مار هوشیار باشید». در روایات دورهٔ اسلامی که گاه از سرچشمه‌های فرهنگ یهود متأثّر است، مار حیوانی زیبا و دارای چهار پا مانند شتر بود و از خزنهٔ بهشت به‌شمار می‌رفت، امّا چون با ابلیس در اغوای آدم همکاری کرد و او را به‌داخل بهشت برد به‌عقوبت این‌کار خداوند او را از بهشت اخراج کرد و به‌اصفهان انداخت و او را به‌خاک خوردن و به‌شکم خزیدن عقوبت کرد. (**تفسیر طبری**، ج ۱ ، ص ۵۱ ، **تاریخ بلعمی**، ج ۱ ، صص ۸۰ به‌بعد، **فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیّات فارسی**، ذیل مار، ابلیس، آدم).

۴۷- **نمادپردازی اسطوره و رمز**، ص ۱۹، **رمزهای زنده‌جان**، ص ۴۳.

۴۸- فالقیها فاذا هی حیّة تسعی (سورهٔ طه (۲۰) آیهٔ ۲۰)، **المنجد**، ذیل حیی والحیّة.

۴۹- **انسان و سمبولهایش**، ص ۲۳۹.

۵۰- **اسطوره و رمز**، ص ۱۴۸.

۵۱- **تاریخ تمدّن (مشرق زمین گهوارهٔ تمدّن)**، ج ۱، ص ۷۵.

۵۲- **تاریخ مهر در ایران**، ص ۷۴.

۵۳- **رمزهای زنده‌جان**، ص ۵۴، **دنیای گمشدهٔ عیلام**، ص ۴۸، **نقوش برجستهٔ ایلامی**، ص ۲۰.

۵۴- **آناهیتا در اسطوره‌ای ایرانی**، تصویر شمارهٔ ۵، **هنر ایران از دوران ماد و هخامنشی**، ص ۳۷۴.

۵۵- **رمزهای زنده‌جان**، ص ۵۵، **تاریخ مهر در ایران**، ص ۶۸.

۵۶- **تاریخ تمدّن (مشرق زمین گهوارهٔ تمدّن)**، ص ۷۲.

۵۷- **رساله در تاریخ ادیان**، ص ۱۶۲.

۵۸- **تاریخ مهر در ایران**، صص ۱۵، ۲۳، ۷۵، «مفاهیم نقوش بر سفال دوران پیش از تاریخ»، ص ۱۰۷، **باستان‌شناسی ایران باستان**، ص ۷۵.

۵۹- **شناخت اساطیر چین**، صص ۶۵، ۶۸، **اژدها در اساطیر ایران**، ص ۱۵، **اساطیر ایران**، ص ۴۵.

۶۰- **فردوسی و ادبیات حماسی**، مجموعه سخنرانیهای نخستین جشن توس، ص ۱۵۸.

۶۱- **دانشنامهٔ مزدیسنا**، ص ۱۰۲، **اساطیر ایران**، ص ۸۵.

۶۲- **مازهای راز، جستارهایی در شاهنامه**، ص ۱۳۱، **از گونه‌ای دیگر**، ص .

۶۳- The Lost Language of Symbolism, PP. 268-278.

کلمهٔ درخت در لاتین arbor و به معنی پدر آتش است. این کلمه در زبان فرانسه به صورت arbre و در ایتالیایی albero به همین معنی است.

۶۴- الّذی جعل لکم من‌الشّجرالاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون (سوره یس (۳۶) آیهٔ ۸۰). در مثل است که «فی کلّ شجر نار واستمجدالمرخ والعفار» (**المخصّص**، ص ۲۷). کلاً گفته‌اند که فقط در درخت عنّاب و سنجد و جیلان آتش هست (**فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیّات فارسی**، ذیل شجر اخضر) و نیز رک: **تاریخ ادیان و مذاهب جهان**، ص ۳۹۰، **آفرینش در ادیان**، صص ۵۷ و ۵۸ ، **بندهش هندی**، ص ۱۹۰ ، **روایت پهلوی**، فصل ۴۶ ، بند ۲۹.

۶۵- **گزیده‌های زاد اسپرم**، بخش ۳، بند ۸۰، **آفرینش در ادیان**، ص ۸۲ ، **دانشنامهٔ مزدیسنا**، ص ۱۰.

۶۶- **نزهت نامهٔ علایی**، ص ۲۸۸، **روایت پهلوی**، ص ۷۷، **بندهش هندی**، ص ۹۷.

عباس سلمی

شاهنامه و تحوّل هویت اساطیری و تاریخی زن*

چکیده

دربارهٔ هویت زن و جایگاه تاریخی و اساطیری او در فرهنگ گذشتهٔ ایران، اگرچه بسیاری از نکته‌ها روشن شده است اما هنوز ابهاماتی وجود دارد. این ابهامات زمانی شدّت می‌گیرد که تفاوتها و تناقضهایی در آثار مختلف ادبی و میراثهای فرهنگی، رخ می‌نمایاند. همین نکته سبب شده است تا در مقالهٔ حاضر، بار دیگر هویت فرهنگی و اساطیری زن در گذشتهٔ تاریخ و فرهنگ ایران مورد بازبینی واقع شود. مدار بحث ما در این نوشتار، برابری زن و مرد در زمینه‌های آیینی و اساطیری و نهایتاً در حیات دنیایی است، زیرا در این صورت، تجسّم عینی چنان هویتی را در اشکال عملی حیات، محسوستر ادراک خواهیم کرد. در رهگذر همین تلاش کوشیده‌ایم تا در جای جای سخن، بر شاهنامه فردوسی که به حق شناسنامه فرهنگی ایران زمین است، نظر داشته باشیم و در مسیر اغتنام فرصتی گذرا، معمّای برخی تناقضها از نظر هویت زن ایرانی در این اثر عظیم را نیز روشن کنیم.

هویت زن، این شریک دیرینه و همزاد مرد، در فرهنگ و اساطیر ملّتهای مختلف به‌صورتهای متفاوت وگاه به شدت متناقضی چهره می‌نمایاند. جامعه‌های مادرسالار و پدرسالار که هرکدام به تبعیت از شرایط خاصی شکل پذیرفته بودند، گاه جایگاه زن را به مقام خدایی و شاهی اعتلا می‌دادند وگاه او را به شدّت خوارمایه و ذلیل می‌کردند و زن را در حاشیهٔ زندگی مردسالارانه به صورت نماد و ابزاری در نظر می‌آوردند که پنداری فلسفهٔ وجودی او چیزی جز برای بهره‌مندیهای جسمانی مرد و فرزندزایی و خانه‌پردازی نبوده است. این حال و کیفیت تنها به جوامع باستانی وکهن تعلّق نداشته است، بلکه مظاهر

---

* این نوشته از نظر دوست و همکار دانشمندم جناب آقای دکتر نصرالله امامی گذشته است و مدیون برخی یادآوریهای ایشان می‌باشم.

آن را در جامعه‌های متأخر نیز می‌توان یافت.

نکته‌ای که در این‌جا بیش از هرچیز نظرها را به‌سوی خود جلب می‌کند، اعتنای مثبت و راستین به‌زن در جوامع دین مدار است، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت، زنان در جوامع دینی هویت گم شدهٔ خویش را بار دیگر بازمی‌یافته‌اند. نمونه‌ای از این امر را می‌توان در مقایسهٔ میان منزلت زن در عصر جاهلیت عرب با دورهٔ اسلامی به دست داد. نقطهٔ مقابل این موضوع نیز قابل توجه است، بدین‌گونه که هرچه مبانی دینی و اخلاق اجتماعی تنزّل یافته است، به همان اندازه زنان هویت راستین خود راگم کرده‌اند و آویزهٔ استثمار و بهره کشی واقع شده‌اند.

براساس یک باور غلط که شاید مبنای آن، مقایسهٔ فرهنگ ایرانی و همانند ساختن آن با برخی از فرهنگهای مجاور بوده است، این پندار ناروا به دست داده شده است که زنان در فرهنگ باستانی ایران جایگاهی والا نداشته‌اند. این داوری شتابناک، منشأ گرفته از فقدان آگاهی عمیقی است که نقش محوری زن در فرهنگ گذشتهٔ ما را یکسره انکار می‌کند، زیرا متون اساطیری و دینی و حماسه‌های باستانی ایران تجلّی و توصیف دیگری از زنان دارد، به صورتی که درجای جای آنها تقدّس و ستایش زن را به روشنی می‌توان یافت.

برابری آیینی زن و مرد در اسطوره‌های ایرانی

چنان‌که می‌دانیم درکیش مزداپرستی، نظام الهی متشکّل از اورمزد و امشاسپندان است. این امر با وحدانیت اورمزد در تناقض نیست، بدین معنی که امور جهانی معنوی و مادّی، در زیر عنایت یکی از امشاسپندان است که در شمار فرشتگان مقرّب آستان اویند و در حوزهٔ خود منزلت ایزدی دارند، این فرشتگان ششگانه یعنی بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسپندارمذ، خرداد و امرداد به همراه اهورەمزده هفتگانهٔ مقدس را تشکیل می‌دهند، که شمار قدسی آن یعنی عدد هفت نیز، منشأ تحلیلهای ژرفی است[۱].

نکته‌ای که در این‌جا با موضوع بحث ما در پیوند است، برابری ایزدان نرینه و مادینه می‌باشد. گفته می‌شود که این ایزدان نرینه و مادینه در حضور اهورەمزده بر تخت زرّین نشسته‌اند و هریک در امری از امور یاریگر اویند و پاسدار بهره‌ای از آفرینش: بهمن، حیوانات را نگهدار است، اردیبهشت آتش را، شهریور نگهبان فلزهاست و اسپندارمذ پاسدار زمین است، چنان که خرداد و امرداد آب وگیاه را نگهبانی می‌کنند[۲].

در این شمار، خرداد و مرداد و سپندارمذ مادینه‌اند و بهمن و اردیبهشت و شهریور نرینه.

خرداد (اوستا: haurratāt = هئوروتات، به مفهوم کامل و بی‌عیب) نگهبان ماه خرداد و ششمین

روز از هر ماه باستانی است، او همچنین نگهبان آبهای پهنهٔ زمین است[۳].

امرداد (اوستا: amaratāt) خواهر توأمان خرداد و خدای جاودانگی و بی‌مرگی است. او همچنین نگهبان گیاهان و مراقب کاهندگیها و فزایندگیهای معاش و زندگی آدمیان است. در بندهشن، امرداد خدای گیاهان و رویانندهٔ سبزینه‌ها و فزایندهٔ دامها و گوسپندان دانسته شده است. او ایزدی است که داروی بی‌مرگی و جاودانگی از وی حاصل می‌آید[۴]. در این دریافت اسطوره‌ای، خرداد و امرداد دو وجود توأمانی هستند که همواره همزادی آب و گیاه را تداعی می‌کنند و آب و گیاه هر دو مایهٔ حیات و هستی‌اند و از این روست که آنان همواره با دیو گرسنگی و تشنگی در جدالی ابدی هستند.

و اما اسپندارمذ، که منزلت اعتباری دختر اهوره‌مزده را دارد، وجودی مینوی است که پرورش‌دهندهٔ آفریدگان است. او واسطهٔ کسب تقدّس و پاکی است و کامل‌کنندهٔ همهٔ آن چیزهایی است که موجب بهره‌مندی موجودات است، او در عین حال مظهر فروتنی و کمال‌اندیشی است[۵]. در چرخهٔ اساطیری، کیومرث که نخستین انسان و اوّلین بشر مخلوق اهوره‌مزده است، اسپندارمذ (دختر زمین یا دخت اهوره‌مزده) آفریده می‌شود. در این سلسلهٔ خلقت، کیومرث به هنگام مرگ، نطفهٔ خود را رها می‌کند، و خورشید آن را می‌پالاید، و پس از چهل سال **«مشی»** و **«مشیانه»** چون گیاه ریواسی با یک ساقه و پانزده برگ می‌روید، این رویش از دل زمین و به تعبیری از شکم اسپندارمذ است.

در این جا نکته‌ای است گویا که تأکید دیگری در برابری زن و مرد در اساطیر ایرانی است، و آن این که در اسطورهٔ آفرینش، کیومرث، هویتی دوجنسی دارد، همچنان که پیش از او نیز خدایانی خلق شده‌اند که هویتی دوگانه یا **«مردازن»**[۶] داشته‌اند، و پنداری در سراسر چرخهٔ خلقت هرگز نباید فراز و فرودی به حسب جنسیت به ذهن متبادر می‌شد.

آنچه در زنجیرهٔ وظایف ایزدان مطرح است نیز، گواه دیگری در باب این برابری است، زیرا **«ایزد زنان»** اگر همواره نقشی برابر با **«ایزد مردان»** دارند و در مواردی از آنان نیز در تصدّی کارها مرتبهٔ والاتری دارند، بر همین اساس است که اقوال ایزدی و اهوره‌ای همیشه گویای برابری **«همبالایی»** و **«همانندی»** نرینگان و مادینگان است.

تساوی زن و مرد در حیات دنیایی

نخستین نکته‌ای که در پیوند با حیات این دنیایی انسان و نقش زن در آن به ذهن می‌رسد، در راستای امید ابدی به ناجی این عالم است. این ناجی اگرچه مرد است اما بر نهاده از دامان زن است. در باور ایرانیان باستان، آن‌گاه که نجات انسانها مقدّر می‌شود، سه دخت باکره، بی آن که شویی اختیار کرده باشند، آبستن می‌شوند. آنان مادران همان ناجیان سه گانه‌ای خواهند بود، که نام **«سوشیانت»** بر خود

دارند. موعودی که یادآور «**کریشنای قدّیس**» در میان برهمنان، **فارقلیها** در بین مسیحیان و حضرت مهدی (عج) در میان مسلمانان است. سه موعود ایرانی به فاصلهٔ هزار سال از یکدیگر پدید می‌آیند، با ظهور موعود سوم است که سیاهیها و تباهیها مغلوب می‌شود، وکاستیها و **گرسنگیها** و آلودگیها از این دنیا رخت برمی‌بندد[۷].

شاید نقش زنان در فرآیند نجات و آخرالزمان را بتوان در برخی از مراسم و آیینهای بازمانده از دورانهای کهن نیز مشاهده کرد. گفته می‌شود که امروزه در برخی از مناطق سیستان که تأثیرات متعددی از باروهای کهن ایرانی را درفرهنگ خود نگه‌داشته است، در شب عید نوروز، دختران با کره به کنار دریاچهٔ هامون می‌روند و نارگیل می‌خورند و آواز می‌خوانند و سپیده‌دمان در مراسم مقدّس شرکت می‌کنند. براساس یک باور محلّی، نطفهٔ سوشیانت (موعود) در آب هیرمند است و به‌هنگام تحویل سال بسته می‌شود و شاید این افتخار در مراسم مذکور نصیب دوشیزه‌ای شود که بردارندهٔ نطفهٔ سوشیانت گردد[۸].

هنگامی که از حوزهٔ باورداشتهای آیینی عبور کنیم و به جنبه‌های عملی حیات روی آوریم، می‌بینیم که زنان از دیرباز درکنار بهره‌مندی از هنرهای بافندگی، ریسندگی وکوزه گری و پروردن خورد و خوراک خانواده، همراه با وظیفهٔ مادری و همسری خود، نگهبان آتش مقدّس و آتش خانوادگی نیز بوده‌اند.

داوری دربارهٔ کار و تلاش زنان در میان ایرانیان از چنان عینیت غیرقابل انکاری برخوردار است که حضورش در همهٔ پژوهشهای باستان‌شناسی و تاریخی محسوس است. به‌عنوان نمونه به موارد زیر می‌توان استناد کرد:

- آثار بازمانده از دورهٔ مادها، گویای آن است که زنان با پیوند زدن گندم وحشی به گونه‌های دیگر، به نوعی پرورش بذر توفیق یافته بودند[۹].
- زنان فلات ایران سفال را ساخته‌اند.
- رشتن نخ و ریسندگی را توسعه دادند.
- کشت کتان و پنبه را رواج دادند.
- دانش پزشکی راگسترش داده و تجربه‌مندیهای نخستین در این زمینه را حاصل کردند؛ و آنان بودند که این فنون وشیوه‌ها را در میان مردان گستراندند. این نقش فعال و سازنده، سبب شد تا بعداً در تقسیم‌بندیهای خاص جامعه‌شناسی و تاریخ تمدّن، این دوره از تاریخ گذشته را «دورهٔ مادرسالاری» لقب دهند.

در رهگذر تساوی عملی زن و مرد، همواره پرهیز از تحمیلها بر زن، نقش اصلی را داشته است، چنان‌که حق انتخاب همسر با زنان بود، و بسیاری از داستانهای ادب فارسی و بازمانده از میراث کهن،

نمودهایی از انعکاس این مسأله را در خود دارد[۱۰].

آنچه گفته شد یعنی طرح «**نظام مادرسالاری**» که پرداختهٔ پژوهشگران متأخر است، گونه‌ای دیگر از تبعیض یعنی برتری و تفوق زن بر مرد را در تاریخ گذشتهٔ ما در ذهن زنده می‌کند، اما واقعیت آن است که دور از همهٔ اغراقها و بزرگ‌نماییها، باید به حالتی از حضور فعال زن در کنار مرد که عصارهٔ فرهنگ گذشتهٔ ما بوده است، اعتراف کرد و آن را از مایه‌های افتخار فرهنگی مردمان این مرزوبوم دانست.

زن در میراث حماسی ایرانیان

حضور و پویش زنان در حماسه‌های گذشته ایران در ادوار کهن، و در زمان آمدن ایرانیان به‌فلات ایران نمی‌تواند اساس و پایه‌ای مستند داشته باشد و حتی این دوران بنابر اعتقاد مورخان و باستان‌شناسان مقارن «**مردسالاری**» و «**پدرشاهی**» در تاریخ ایران است، اما با این همه از جایگاه معنوی زن کاسته نمی‌شود و در نهایت آن است که عواطف و احساسات زنانه گرامی داشته می‌شود، زیرا همواره زنان را به چشم کامل‌کنندگان مرد می‌نگریسته‌اند. در چنین حالتی نیز زنان از هرگونه تحمیل‌پذیری مبرا بودند و می‌توانستند در اظهار عواطف خود فعال یا منفعل باشند، دوست بدارند یا دوست داشته شوند، خشم بگیرند یا برآنها خشم گرفته شود. قهر کنند یا مقهور واقع گردند و مهمتر آن که به ماجراهای حماسی نیز لطف و گرمی و تازگی و تنوع بخشند. گواه بر این سخن، ابیات متعددی از شاهنامه است که **حضور زنان را به‌عنوان شخصیتی در متن یا درحاشیهٔ رویدادهای حماسی** نشان می‌دهد. نمونه‌اش شخصیتی نظیر گردآفرید است.

گردآفرید دختر گژدهم یکی از دلاورزنان ایرانی است که وقتی ازگرفتاری هجیر به‌دست سهراب آگاهی می‌یابد، درحالی که گیسوانش را در زیر کلاه خود پنهان کرده تاکسی از هویت زنانهٔ او در صحنهٔ پیکار باخبر نباشد، روی به میدان کارزار می‌گذارد و پهلوان‌وار مبارز می‌جوید و فن‌آوریهای سواران جنگی را بی‌کم‌وکاست نشان می‌دهد[۱۱]:

چنان ننگش آمد زکار هجیر　　که شد لاله رنگش به کردار قیر
فرود آمد از دژ به کردار شیر　　کمربرمیان بادپایی به زیر
به پیش سپاه اندر آمد چوگرد　　چو رعد خروشان یکی ویله کرد
بیامد دمان (سهراب) پیش گردآفرید　　چو دخت کمندافکن او را بدید
کمان را به زه کرد و بگشاد بر　　نبد مرغ را پیش تیرش گذر
به سهراب بر تیرباران گرفت　　چپ و راست جنگ سواران گرفت
سپر برسر آورد و بنهاد روی　　ز پیکار خون اندر آمد به جوی

تاجایی که سهراب برآشفته می‌شود و:

ز دوده سنان آن گـهی در ربـود درآمـد بـدو هـم بـه کـردار دود
بـزد بـر کـمربند گـردآفرید زره بر بـرش یک بـه یک بـردرید

و گردآفرید که حریف را برتر می‌بیند:

بـه آورد بـا او بسـنده نـبود بـپیچید از او روی و بـرگاشت زود

و سرانجام سهراب گردآفرید را شناسایی می‌کند:

بدانست سهراب کو دختر است سـر و مـوی او از در افسـر است
بدو گـفت کـز مـن رهـایی مجوی چرا جنگ جـویی تـو ای مـاهروی
نـیامد بـه دامـم بسـان تـوگـور ز چـنگم رهـایی نـیابی مشـور

و گردآفرید که خود راگرفتار سهراب می‌بیند، حریف غالب را با بهره گیری از سرشت زنانه‌اش به‌چاره‌اندیشی می‌سپارد:

کنون من گشایم چنین روی و موی سپاه تو گـردد پـر از گـفت و گـوی
کـه بـا دختری او بـه دشت نبرد بـدین سان بـه ابـر انـدرآورد گـرد
نـهانی بسـازیم بـهتر بـود خـرد داشـتن کـار مـهتر بـود

و با فریبندگی و افسون زنانهٔ خویش:

چـو رخسـاره بـنمود سـهراب را زخـوشاب بگشـاد عـناب را
یکـی بـوستان بـد در انـدربهشت بـه بـالای او سـرو دهـقان نکشت
دو چشمش گوزن و دو ابـرو کـمان تـو گـفتی هـمی‌بشکفد هـر زمـان

جسم گرفتارش را به درون دژ می‌کشد و در پناه آن:

چـو سـهراب را دیـد بـرپشت زیـن چنین گفت کای شاه تـرکان وچـین
چـرا رنـجه گشـتی کـنون بـازگرد هـم از آمـدن هـم ز دشت نـبرد
بـخندید و اورا بـه افسوس گـفت کـه تـرکان ز ایـران نـیابند جـفت
چنین بـود و روزی نـبودت ز مـن بدین درد غمگین مکن خویشتن[۱۲]

موردی دیگر «**سیندخت**» است که مردانه به رسالت نزد سام می‌رود تاکار زال و رودابه را سامان دهد و موفق هم می‌شود[۱۳].

از سوی دیگر زنان در تصمیم‌گیریها شرکت برابر دارند: رستم وقتی پیام اسفندیار را از بـهمن می‌شنود، در ردیف «**دستان**» از «**رودابه**» یاد می‌کند:

تـهمتن زمـانی بـه ره در بـماند زواره فـرامـرز را پـیش خـوانـد

کز ایدر به نزدیک دستان شوید	به نزد مه کابلستان (رودابه) شوید
بگویید کاسفندیار آمده است	جهان‌را یکی خواستار آمده است[۱۴]

و یا اسفندیار در پیامی تهدیدآمیز که برای رستم می‌فرستد از رودابه، در ردیف مردان خانواده یادکرده او را به رایزنی می‌خواند:

همه دوده اکنون بباید نشست	زدن رای و سودن بدین کار دست
زواره فرامرز و دستان سام	جهاندیده رودابهٔ نیکنام
همه پند من یک به یک بشنوید	بدین خوب گفتار من بگروید[۱۵]

معیار سنجش زنان در میراث حماسی

اگر بتوانیم برای حضور زنان در میراث حماسی سه جنبه شامل: **توصیف ظاهری، ویژگیهای رفتاری و اخلاقی و مقام و پایگاه اجتماعی** را مطرح کنیم، درمی‌یابیم که دو بهره از سه بهره یاد شده را، نکات و ابعاد معنوی تشکیل می‌دهد.

تأکید بر جنبه نخستین چندان مورد توجه حماسه‌پردازان نبوده است. برای مثال در شاهنامه فردوسی که عرصهٔ یادکرد زنان بسیاری چون سودابه، فرانک، شهرناز، ارنواز، تهمینه، منیژه، رودابه، سیندخت، گردآفرید، جریره ،گل شهر، گردویه و زنان دیگری است[۱۶]، **توصیف جنبه‌های ظاهری** اعم از زیبایی یا نازیبایی با اختصار بسیار آمده است و تنها مواردی که در این زمینه، بسط مقال و تفصیلی نسبی نشان می‌دهد، یکی سودابه است که از چشم و نگاه کاووس شاه به وصف کشیده می‌شود:

چو آمد به نزدیک کاووس شاه	دلارام با زیب و با فرّ و جاه
دو یاقوت خندان دو نرگس دژم	ستون دو ابرو چو سیمین قلم[۱۷]
نگه کرد کاووس و خیره بماند	به سودابه برنام یزدان بخواند[۱۸]

و نیز توصیف هنرمندانه‌ای است که استاد طوس از تهمینه به دست می‌دهد:

... پس پرده اندر یکی ماهروی	چو خورشید تابان پر از رنگ و بوی
دو ابرو کمان و دوگیسو کمند	به بالا به کردار سرو بلند
روانش خرد بود وتن جان پاک	تو گفتی که بهره ندارد ز خاک
از او رستم شیردل خیره ماند	برو بر جهان‌آفرین را بخواند
بپرسید زو گفت نام تو چیست	چه جویی شب تیره کام تو چیست

تهمینه که رستم را خوب می‌شناسد، پنداری در نشستی برابر، مقابل جهان پهلوان قرارگرفته و از خود می‌گوید:

یکـی دخت شـاه سـمنگان منم ز پشت هـژبر و دلیـران مـنم
به گیتی ز خوبان مرا جفت نیست چو من زیر چرخ کبود اندکیست
کس از پـرده بیرون ندیدی مرا نـه هـرگز کس آوا شـنیدی مـرا
تـرا ام اکـنون گـر بخواهـی مـرا نبیند جز این مرغ و ماهی مرا[۱۹]

و امّا ویژگیهای رفتاری و اخلاقی، جایگاهی دیگر و بلکه برتر دارد. فردوسی به هنگام تولد نوش‌زاد، فرزند کسری انوشیروان زنی راکه زیبندهٔ همسری است، چنین توصیف می‌کند:

چنان دان که چاره نباشد زجفت ز پوشیدن و خورد و جای نهفت
اگـر پـارسا بـاشد و رایـزن یکـی گـنج بـاشد بـراگنده زن
بـه ویـژه کـه بـاشد بـه بـالا بـلند فـروهشته تـا پـای مشکین کـمند
خـردمند و بـادانش ورای و شـرم سخن گفتن خـوب و آوای نـرم[۲۰]

صفات اخلاقی زن در برشماریهای فردوسی براساس منابع کهن و خداینامه‌ها،گونه‌ای تلفیق از فرهنگهای کهن ایرانی و باورهای اقوام مهاجر یا مرتبط را نیز به دست می‌دهد و یا شاید با آمیزه‌ای از باورها و سلایق خود شاعر و روزگار او نیز همراه باشد، حاصل سخن آن‌که در اندیشهٔ فردوسی و حوزهٔ دریافتهای حماسی او صفات اخلاقی و زیبندهٔ زن چنین است :

- خردمند و باتدبیر و هوشمند است.
- برخوردار از دانش ورای و تدبیر است.
- دلاوری را با نرم‌خویی همراه دارد.
- پاک و پارساست.
- در مساهمت و همکاری با مردان، کوشا است.
- غالباًدرمقام‌رایزنی‌و مشاوره‌درامورمهم‌شرکت‌دارد(چنان‌که‌می‌دانیم‌در دورهٔ‌تاریخی‌نیزبانوی ارمن، مادر شیرین، مقام حکومت داشت و دختران یزدگرد سوم نیز پس از وی مقام پادشاهی یافتند)[۲۱].

نکته‌ای که در این جا حائز اهمیت است، ایرادی است که بر نظر **«تئودور نلدکه»** می‌توان داشت، این خاورشناس نامدار، برای زنان در حماسهٔ ملی ایران، جایگاه و مقام چندانی قائل نیست و اندیشهٔ **«مردسالاری»** را مانع از حضور قابل اعتنای زنان در حماسه‌های ایرانی می‌داند[۲۲]. این نظر وی را سایر پژوهشگران با تفصیلی در خور اعتنا، مورد تردید قرار داده و ابعاد مختلف حضور زنان را چه در زمینه‌های عاطفی و چه در عرصهٔ مبارزه‌های مردوارانه، مبسوطاً مطرح کرده‌اند[۲۳].

درکنار همهٔ آنچه یاد شد باید اعتراف کرد که منابع متأخری که در نگرشهای فرهنگی شاهنامه اثر گذاشته‌اند و تأثیرشان بیشتر در دورهٔ تاریخی شاهنامه محسوس است، گویای نظری متفاوت با

عصاره‌های اصیل در سرچشمه‌های حماسی این اثرعظیم است. در توضیح این مطلب یادآور می‌شویم که تأثیر بخشهای متأخر **خدای‌نامک** که احتمالاً پرداختهٔ اواخر عصر ساسانی است و نیز تأثیر عناصر بودایی، مانوی و بعدها سامی، هویت و معیاری از زن ارائه می‌دهند که گاه در باور پژوهشگران صاحب نامی نظیر نلدکه - چنان که دیدیم - و دیگران، به تمامیت شاهنامه تعمیم داده می‌شود، بی آن که به تأثیر منابع یاد شده اشاره‌ای گردد.

اکنون تردیدی باقی نمی‌ماند که همهٔ نمودهای «**زن ستیزانه**» ای که در شاهنامه به آنها اشاره شده، معلول همین نکته است و البته تبعیت فردوسی از این سرچشمه‌ها و در کنار آنها تأثیر برخی از سنّتهای روزگار بر شاعر و نگرشهای وی را نیز در این میانه نباید از نظر دور داشت، برای مثال به نظیر ابیات زیر از شاهنامه اشاره می‌شود که نمودهایی از زن ستیزی در آنها مشهود است:

- چو با زن پس پرده باشد جوان   بماند منش پست و تیره روان[۲۴]
- چنین گفت با مادر اسفندیار   که نیکو زد این داستان شهریار
که پیش زنان راز هرگز مگوی   چو گویی سخن بازیابی به کوی
مکن هیچ‌کاری به فرمان زن   که هرگز نبینی زنی رایزن[۲۵]
- دلاور که پرهیز جوید ز جفت   بماند به آسانی اندر نهفت
بدان تاش دختر نباشد زبن   نباید شنیدنش ننگ سخن[۲۶]

لکن در همه حال اغراقهایی را هم باید در نظر آورد که ظرفیتهای زمانی بر شاهنامه تحمیل کرده است. در توضیح این مطلب باید گفت بسیاری از ابیاتی که جنبهٔ «**زن‌ستیزی**» دارد، در متن شاهنامه مطرح نمی‌شود، بلکه در تأملات دقیق «**متن شناختی**»، دخیل بودن یا منتحل بودن آنها محرز شده است از جمله:

- زنان را از آن نام ناید بلند   که همواره در خوردن و خفتنند[۲۷]
- زنان را ستایی سگان را ستای   که یک‌سگ به از صد زن‌پارسای[۲۸]
- زن و اژدها هر دو درخاک به   جهان پاک از این هر دو ناپاک به[۲۹]

یادداشتها

۱- برای جنبه‌هایی از این تحلیلها رک. «شمارهٔ هفت و هفت پیکر نظامی»، **مجموعهٔ مقالات استاد محمد معین**، به کوشش مهدخت معین، انتشارات معین، تهران ۱۳۶۴، صص ۲۵۳-۳۳۴.

۲- رک. **شناخت اساطیر ایرانی**، جان هینلز، ترجمهٔ ژالهٔ آموزگار و احمد تفضلی، سرچشمه، تهران، ۱۳۶۸، ص ۷۲؛ نیز نک: **ایران باستان**، م. موله، ترجمهٔ ژاله آموزگار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۵، صص ۵۰-۵۳.

۳- **یشتها**،گزارش پورداوود،کتابخانهٔ طهوری، تهران، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۹۵.

۴- **بندهشن**، فرنبغ دادگی،گزارنده : مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۱۶.

۵- **اساطیر ایرانی**، مهرداد بهار، انتشارات بنیاد فرهنگ، تهران، ۱۳۵۲، صص ۵۲-۵۳.

۶- تعبیری برای «مرد - زن»، هویت و ماهیتی دوجنسی.

۷- **سوشیانس**، ابراهیم پورداوود، بمبئی، ۱۹۲۷، صص ۲-۳.

۸- برای تفصیل بیشتر بنگرید به: **خاتون هفت قلعه**، محمد ابراهیم باستانی پاریزی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳۱۱.

۹- **سیر تاریخ**،گوردن چایلد، ترجمهٔ احمد بهمنش، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶، ص ۵۹.

۱۰-برای تفصیل بیشتر، نک :« کارنامه زن در ایران باستان»، علی‌اصغر مصطفوی، **ماهنامهٔ فروهر**، دورهٔ جدید، شماره ۳، ص ۳۳۰به بعد.

۱۱- **فرهنگ شاهنامه، نام‌کسان و جایها**، حسین شهیدی مازندرانی، نشر بلخ، بنیاد نیشابور، تهران، ۱۳۷۷، ص ۶۱۱.

۱۲- **شاهنامه**، چاپ مسکو، ج ۲، صص ۱۸۴-۱۸۹.

۱۳- همان، ج ۱، صص ۴۲۷-۴۲۹.

۱۴- همان، ج ۶، ص ۲۴۳، بیتهای ۴۲۷-۴۲۹.

۱۵- همان، ص ۲۳۴، بیتهای ۲۷۶-۲۷۹.

۱۶- در این برشمردن، زنان دورهٔ تاریخی شاهنامه نظیر:گردویه خواهر بهرام چوبین، شیرین همسر خسرو، تورانـدخت، آذرمیدخت و امثال آنها را مطرح نکرده‌ایم.

۱۷- در چاپ ژول مول قبل از این بیت، بیتهای:

ز هودج برآمـد یکـی ماه نـو　　　چـو آراسـته شـاه بـرگاه نـو

ز مشک سیه‌کرده بر گل نـثار　　　فـروهشته از غـالیه گـوشوار

آمده است که در چاپ مسکو - البته با اختلاف ضبط - به‌پاورقی منتقل شده است. نیز نک: **شاهنامه**، چـاپ ژول مـول، ج ۲، ص ۸، بیتهای ۱۲۷-۱۲۸.

۱۸- **شاهنامه**، چاپ مسکو، ج ۲، ص ۱۳۴، بیتهای ۱۱۷-۱۱۹.

۱۹- همان، صص ۱۷۴-۱۷۵.

۲۰- همان، ج ۸، ص ۹۵، بیتهای ۷۳۱-۷۳۴.

۲۱-برای تفصیل مطلب رک. مجلداتی از شاهنامه‌که ذکر و یاد زنانی چون رودابه، سیندخت،گردآفرید،کتایون وگردویه در آنها آمده است.

۲۲- **حماسهٔ ملی ایران**، تئودور نلدکه، ترجمه بزرگ علوی، چاپ سوم، مرکز نشر سپهر، تهران ۱۳۵۷، صص ۱۵ و ۱۶.

۲۳- **سیمای زن در فرهنگ ایران**، جلال ستاری، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۲ به بعد.

۲۴- **شاهنامه**، ج ۶، ص ۲۲۹، ب ۱۸۳.

۲۵- همان، ص ۲۱۸، بیتهای ۲۲-۲۴.

۲۶- همان، ج ۱، ص ۱۱۶، بیتهای ۴۵۰و ۴۵۱.

۲۷- همان، ج ۳، ص ۵۰، پاورقی، ب ۵.

۲۸- **امثال و حکم**، علی‌اکبر دهخدا، چاپ پنجم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۹۱۹ س ۲۵.

۲۹- همان، ج ۲، ص ۹۲۷، س ۱۶؛ باوجود تتبع لازم، نشانی از این ابیات در متنهای مصحح یافته نشد، به نظر می‌رسدکه ابیات مذکورکه در منابعی نظیر امثال و حکم هم، به فردوسی نسبت داده شده است، به وسیلهٔ گویندگان گمنامی سروده شده و نـزد بعضی به نام فردوسی شهرت یافته است.

حسن چفتچی

یک اثر ناشناخته از عبید زاکانی

چکیده

در این مقاله کوشش شده است تا دربارهٔ یک اثر عبیدزاکانی که تاکنون در هیچ‌جا بحثی از آن نیامده و به همین دلیل ناشناخته مانده است، صحبت شود.

نام این رساله که در این‌جا برای نخستین‌بار معرّفی می‌شود «شرح چغمینی» است.

زمانی که مشغول تدوین رسالهٔ دکتری خود دربارهٔ عبیدزاکانی بودم[1] به‌اشارهٔ دوستی درکتابخانه‌سلیمانیه‌استانبول یک‌نسخهٔ خطی‌عربی یافتم با این عنوان: «هذا شرح چغمینی للفاضل العبید الزاکانی». تا آن‌جاکه اطلاع دارم در هیچ کتاب یا مقاله‌ای مربوط به عبید به این اثر او اشاره‌ای نرفته است. بنابراین لازم دانستم که حتی‌المقدور مقاله‌ای در پیرامون اثر مزبور بنویسم. ولی پیش از آن‌که دربارهٔ این‌اثر اطلاعی‌داده شود لازم‌است‌درمورد زندگی‌نویسندهٔ فاضل آن‌نکته‌هایی‌را یادآوری‌کنم.

عبید یا عبیداللّهِ زاکانی قزوینی که لقبش نظام‌الدّین یا مجدالدّین و تخلّصش در شعر «عبید» بوده است، یکی‌از شاعران و نویسندگان بزرگ ایرانی قرن‌هشتم هجری است. به‌طور کلی معلوماتی که در تذکره‌ها و منابع دیگر دربارهٔاو ذکر شده‌هم‌کوتاه و ناقص‌است و هم‌اشتباهاتی‌دارد. خلاصه او مانند علامه دهخدا از اهل قزوین بوده و در پایان قرن هفتم یا در آغاز قرن هشتم هجری تولد یافته است.

بنا به روایت صاحب **تاریخ‌گزیده**، حمداللّه مستوفی که همشهری و معاصر او بوده است، عبید منسوب بود به خاندان زاکانیان، شاخه‌ای از عرب بنی‌خفاجه که پس از مهاجرت به ایران در حدود قزوین سکونت یافتند. به گفتهٔ همین مورخ، که در سال ۷۳۰ هجری تاریخ خود را به پایان رسانیده است، عبید در آن وقت اشعار خوب و رسایل بی‌نظیر داشته و از زمرهٔ ارباب صدور خاندان زاکانیان بوده است. عبید با خط و ادب و آداب و فنون دبیری و علوم متداول در عالم اسلامی آشنا بود.

---

۱ - این رساله با عنوانِ **عبیدزاکانی، اخلاق و فلسفه و افکار انتقادی – اجتماعی او** در سال ۱۹۹۶ در دانشگاه ارضروم ترکیه به زبان ترکی نوشته و از آن دفاع شده است.

چنان‌که خود وی در آغاز **رسالهٔ دلگشا** می‌گوید از اوان جوانی به مطالعهٔ کتب و سخن علما و حکما اهتمام داشته است. اشعار و آثار او مانند **نوادر الامثال** و **شرح‌الملخّص للچغمینی** (که از آن صحبت خواهد شد) و برخی حکایات عربی در **رسالهٔ دلگشا** نیز مراتب اطلاع او را از علوم زمان و از زبان و ادب عربی آشکار می‌سازند.

عبید پس از گذراندن دورهٔ جوانی و تحصیلات خود به شیراز رفت و در مدح شاه شیخ ابواسحاق اینجو که بین سالهای ۷۴۲-۷۵۸ هجری حکومت فارس را در دست و در شیراز اقامت داشت شعر گفت. علاوه بر این شاه، وزیر او رکن‌الدین عمیدالملك را نیز مدح کرده است. پس از کشته شدن شاه شیخ ابواسحاق (۷۵۸ هجری) و انقراض خانواده آل اینجو به دست امیر مبارزالدین محمد مظفّری و بر سر کار آمدن آل مظفر می‌بینیم که عبید شاه شجاع مظفری را که اندکی پس از قتل ابواسحاق حکومت شیراز را به دست گرفته مدح گفته است. زیرا چنان‌که می‌دانیم شاه شجاع با یاری برادران پدر خود مبارزالدین محمد را مقید و مخلوع و کور کرد و از سال ۷۵۹ تا ۷۸۷ هجری زمام سلطنت را در اختیار داشت.

به‌طوری که از منابع برمی‌آید پس از آن‌که ابواسحاق اینجو کشته شد و امیر مبارزالدین محمد حاکم فارس و شیراز (۷۵۸) گردید شاعرانی مانند حافظ و عبید تعلق خاطری بدو نشان ندادند. زیرا به گفتهٔ منابع امیر مبارزالدین مردی خونریز و ریاکار و تندخوی بود و شاید به دلیل همین تندخویی بود که پسرانش با او به مبارزه برخاستند و وی را از سلطنت برکنار ساختند. مصادف همین اوقات است که عبید سلطان معزالدین اویس جلایری (سال ۷۵۷-۷۷۶ هجری) را که در بغداد و تبریز اقامت داشته در چند قصیده ستوده است و چنان می‌نماید که شاعر مدتی هم در بغداد در خدمت آن پادشاه و در مصاحبت شاعر معاصر خود، سلمان ساوجی به سر برده است. ولی زمانی که شاه شجاع به جای پدر بر تخت سلطنت نشست می‌بینیم که عبید دربار سلطان اویس را رها کرده و از تنگی معیشت به فغان آمده و بار دیگر به‌شیراز به نزد شاه شجاع رفته است. به گفتهٔ تذکره‌نویسان، عبید بعد از چند سال دیگر که در خدمت این پادشاه ماند و او را در اشعار خود ستود سرانجام در سال ۷۷۱ یا ۷۷۲ هجری وفات یافت به‌طور قطع می‌دانیم که عبید در سال ۷۷۲ هجری در قید حیات نبوده است.

چنان‌که از اشعار و آثار عبید برمی‌آید وی زن و فرزند داشته و برای تأمین معیشت ایشان گاه‌گاهی دچار مشکل می‌شده است. مهمترین خصوصیاتی که از آثارش به نظر می‌رسد شکایتهای اوست از فقر و تنگدستی و فساد اخلاق و اوضاع زمان و مردم طبقات مختلف.

بنابر منابع، عبید مردی فاضل و عالم بوده و اشعار خوب سروده و رسایل بی‌نظیر نوشته و در نظم و نثر فارسی بسیار توانا بوده است. نمی‌توان گفت او شاعری درجهٔ اول بوده است. ولی از

آثارش به نظر می‌رسد که در ادبیات فارسی حتی در ادبیات جهان اسلام مقامی بالا داشته است. عبید یک هنرمند واقعی بوده و با غم و درد مردم عصرش سروکار داشته و خواستها و دل آزردگی مردم را در آثار خود مطرح کرده است. فسق و ظلم و جور و پلیدیهای مردان سیاست و فرقه‌های دیگر را که با تکیه بر حکمفرمایان آن زمان زیردستان را به انواع شکنجه‌ها تحت فشار و ظلم قرار داده‌اند، سخت نکوهیده و بدین‌سان نوعی از طنز اجتماعی را که در جهان بهترین و والاترین نوع ادبیات به شمار می‌رود به وجود آورده است، چیزی که در ادب اسلامی در همین موضوع تا آن روزگار کسی همپایهٔ عبید نبوده است. عبید نه تنها رجال و عاملان دولت را نکوهش کرده بلکه گروههای دیگر مانند قاضیان و شحنگان و مستوفیان و حاکمان و مأموران مالیات و سربازان و دهها طبقه مثل اینها را که وابستگان حکومت زمان بودند، به باد انتقاد و مسخرگی گرفته است. علاوه‌بر اینها مشایخ، فقها، صوفیان، طبیبان، بازاریان، وکیلان و قشرهای مختلف جامعه را که اغلبشان ریاکار و دین‌فروش و بی‌انصاف بودند به باد انتقاد گرفته و کوشیده است از جهت عبرت، اخلاق و رفتار ایشان را برای آیندگان مطرح نماید. از آثار او چنان برمی‌آید که دراین انتقادهای تند از به‌کار بردن کلمه‌ها و جمله‌های رکیک و مستهجن نیز دور نمانده است. خلاصه آثار عبید از جهت انتقال وضع اجتماعی و تاریخی زمان وی بسیار اهمیت دارد.

آثار عبید

ما در این‌جا نمی‌توانیم دربارهٔ آثار عبید زاکانی به‌طور مفصل بحث کنیم. در رساله‌ای دکتری خود با عنوان **عبید زاکانی؛ اخلاق و فلسفه و افکار انتقادی اجتماعی او**، کوشیده‌ام که در این‌باره به‌قدر کافی اطلاعاتی بدهم.

آثار عبید در زمانها و جایهای مختلف همیشه به‌طور ناقص و پراکنده حتی به روش تصحیح غیرعلمی چاپ شده است. آخرین باری هم که آثار او به اسم **کلیات عبید زاکانی** در سال **۱۳۷۶** (انتشارات پیک فرهنگ با مقدمه‌ای از عباس اقبال مبتنی بر چاپ **۱۳۲۱** و چاپ **۱۳۳۳** هجری شمسی) منتشر شده نیز کامل نیست. زیرا در این چاپ هم مقدمهٔ پرویز اتابکی بر چاپ سال **۱۳۴۳** هجری شمسی و قسمتهای مختلف دیگر (به‌خصوص قسمتهای هزل‌آمیز) از آثار او حذف شده است. به‌طور مثال کتاب **نوادرالامثال** و چند رسالهٔ دیگر نیز در همین چاپ نیامده است. در کلیات چاپ **۱۳۴۳** تنها مثنوی **عشاق‌نامه**، کتاب **اخلاق الاشراف**، **ریش‌نامه**، **صدپند**، **رسالهٔ تعریفات**، **اشعار هزلیه و تضمینات**، **رسالهٔ دلگشا**، **مکتوبات قلندران**، **قصهٔ موش وگربه** انتشار یافته و کتاب **نوادر الامثال**، **فال‌نامهٔ بروج**، **فال‌نامهٔ وحوش و طیور**، **شرح الملخص للچغمینی**، **مقامات** و **کنز اللطایف**، که انتساب این هر دو کتاب آخر به عبید مشکوک به نظر می‌رسد، نیامده است.

شرح الملخص للچغمینی

تا آن‌جا که بنده اطلاع دارد مرحوم دکتر محمدجعفر محجوب آخرین کسی بود که برای تصحیح و مقابله و تجدید چاپ آثار عبید سعی می‌کرد و چهار مقاله، که به ظن بنده آنها را برای مقدمه کلیات تهیه کرده بوده شامل بحث در زندگی و شخصیت عبید و نسخه‌های چاپی و خطی آثار او در مجلهٔ **ایران‌شناسی** نشر کرد. از این مقاله‌ها برمی‌آید که آن مرحوم دربارهٔ نوشته‌های عبید تتبع دقیقی کرده و دوازده (با نسخهٔ چاپی سیزده) نسخه از آثار عبید به دست آورده و پیرامون هر یکی به‌طور مفصل بحث کرده، در آنها نیز اشاره‌ای به این کتاب نرفته است. پیداست که این کتاب عبید در هیچ یک از نسخه‌های خطی کلیات وی نیامده است. تا آن‌جا که بر بنده معلوم شده است گذشته از منابع قدیم، در منابع معاصر نیز از این اثر خبری وجود ندارد یا اگر داشته بنده مطلع نشده است.

عبید این شرح را برای **الملخص للهیئة محمد الچغمینی** نوشته است. به گفتهٔ برخی منابع مانند **کشف الظنون** حاجی خلیفه (ص ۸۱٦) و **الذریعه** آقابزرگ تهرانی (ج ۲۳ ص ۲۱۱) کتاب **الملخص للهیئه** یا فی‌الهیئه را ریاضی‌دان و طبیب معروف، ابوعلی شرف‌الدین محمودبن محمدبن عمرالخوارزمی متوفی پس از سال ٦۱۸ (یا ۷۴۵ هجری) نوشته است. دربارهٔ زندگی این شخص معلومات ما خیلی کم است. حتی زمان زندگی وی نیز به‌طور قطعی معلوم نیست، به گفته دکتر صفا در سال ۷۴۵ و به گفتهٔ زرکلی و کحاله در سال ٦۱۸ هجری وفات یافته است[۱] و به گفتهٔ صاحب **ریحانة الادب** مؤلف در قرن نهم هجری زیسته است که این نظر به‌هیچ وجه درست نمی‌نماید. زیرا عبید که در قرن هشتم هجری زندگی می‌کرده **المخلص للهیئه** یکی از کتب مشهور در هیئت بود و به خصوص در قلمرو دولت عثمانی چندان شهرت پیدا کرده بود که مدتی دراز در مدارس این کشور به صورت یک کتاب درسی شرحهایی بر آن نوشته شده بود. مؤلف کتاب هم در علوم نجوم چنان معروف و ماهر بود که در ممالک اسلامی با نام «علاءالمنجم» شهرت یافته بود.

کتاب مذکور به‌طور مختصر نوشته شده و از یک مقدمه و دو مقاله به وجود آمده است. در مقدمه از اقسام اجسام و در مقاله اول از اجرام علوی و در مقاله دوم از بسایط سفلی بحث شده است. عبید هم جز شرح چیزی به آن نیفزوده است. ارزش کتاب از این‌جا پیداست که در طول تاریخ، شرحهای متعددی بر آن نوشته شده که چند تای آنها از این جمله‌اند: شرح کمال‌الدین ترکمانی (محمدبن احمد الحنفی در سال ۷۵۰ هجری) و شرح موسی‌بن محمود، معروف به قاضی‌زاده الرومی

۱ - **تاریخ ادبیات در ایران**، ۲۷۴/۳؛ **الاعلام زرکلی** ۵۹/۸؛ **معجم‌المؤلفین** عمررضا کحاله (بیروت ۱۹۹۳) ۸۳۰/۳؛ بر وکلمان ۸٦۵/۱.

متوفی در سال ۸۱۵ هجری که به امر الغ بیک پسر شاهرخ فراهم شده بود؛ و شرح میرسیّد شریف علی الجرجانی (متوفی ۸۱٦ هجری) و شرحهای نویسندگان دیگر. علاوه بر این شرحها حاشیه‌هایی نیز بر کتاب مذکور نگاشته شده است[۱].

عبید زاکانی نیز بنا به احتیاج زمان و اصرار دوستان شرحی و یا چنان‌که خود او در مقدمه و ختام کتاب می‌گوید «حاشیه‌ای»، بر این کتاب نوشته است. ولی متأسفانه معلوم نیست که عبید در کجا و درکدام تاریخ این شرح یا حاشیه را نگاشته است. خود وی در پایان کتاب چنین می‌نویسد: «و هذا آخر ماکتبناه فی حاشیة هذا الکتاب و اللّه اعلم بالصّواب والیه المراجع و المآب و الحمداللّه ربّ‌العالمین و الصّلوة علی نبیّه محمد و آله اجمعین و قد وقع الفراغ من تعلیقه فی‌الثّامن ربیع‌الاول وقت العشاء...». جای تاریخ به پایان رسیدن کتاب در نسخهٔ خطی مورد بحث‌گویی به‌طور عمد ضایع شده و بنده در هیچ جایی از منابع، نه درباره این کتاب عبید، نه دربارهٔ تاریخ کتابت آن اطلاعی نیافته است.

خوانندهٔ گرامی می‌تواند بپرسد، این اثر عبید که تاکنون در هیچ منبع ذکری از آن نرفته ازکجا پیدا شده است؟ وقتی‌که دربارهٔ عبید زاکانی رسالهٔ دکتری خود را تهیه می‌کردم اصرار داشتم همهٔ آثار او را ببینم. به اشارهٔ دوستی، در فهرست کتابخانه سلیمانیه به نسخهٔ خطی کتابی به اسم **شرح الچغمینی للفاضل العبید الزاکانی** برخوردم. بعد از کمی تفحص در نسخه، معلوم گردید که همین کتاب دستنویس یکی از اثرهای عبید است. زیرا غیر از پشت و پایان نسخه، در مقدمه کتاب که متن آن در زیر نقل می‌گردد نیز اسم عبید صراحتاً ذکر شده است.

از مهر پشت‌صحیفه آغاز و پایان نسخهٔ خطی‌نیز برمی‌آید که این‌نسخه از کتاب مزبور در زمان سلطان سلیم‌خان بن سلطان مصطفی خان عثمانی وارد کتابخانه وقف مخصوصی وی گردیده است. این شخص در تاریخ عثمانیان به‌اسم سلیم سوم ذکر می‌شود که بین سالهای ۱۲۰۳-۱۲۲۲ هجری موافق با سالهای ۱۷۸۹-۱۸۰۷ میلادی سلطنت کرد و با آغا محمدخان و فتحعلی شاه قاجار معاصر بوده است. متن مهر که زیر نام کتاب «هذا شرح چغمینی للفاضل العبید الزاکانی» قرار گرفته چنین است: «هذا وقف سلطان الزمان الغازی سلطان سلیم خان بن سلطان مصطفی خان عفی عنهما الرحمان ۱۲۱۷». چنان‌که در بالا ذکر شد در همین تاریخ زیر مهر، سلطان مزبور حکمفرما بوده و به ظن بنده این نسخه بعد از چندبار دست به دست شدن به وسیله‌ای وارد این کتابخانه شده است.

از متن مقدمه نیز آشکار می‌گردد که کتاب مزبور، به‌کسی مانند سلطان، وزیر و یا امیر زمان تقدیم نشده است. خود شارح بیان می‌کند که بنا به خواست و اصرار جمعی از دوستان این شرح یا

۱- برای اطلاع بیشتر رک: **کشف‌الظنون** حاجی خلیفه ۸۱٦؛ **الذریعه** آقابزرگ تهرانی ۲۳/ ۲۱۱؛ بروکلمان ۱/ ۸٦۵.

حاشیه را نوشته و حتی در آغاز امر دلش برای انجام دادن این کار راضی نبوده ولی با اصرار دوستان شروع به نوشتن کتاب کرده است. باز نویسنده می‌افزاید که کتاب را در مدت سه شب نوشته و از «براهین مسلم منقوله» استفاده نکرده، زیرا به گفتهٔ او استفاده از براهین مسلم منقوله «روش قاصران» است و از کتاب کسی متنی نقل نکرده، زیرا به گفتهٔ وی این، کار دزدان سخن است و در پایان مقدمه می‌افزاید که مقصود از کاری که کرده است اجابت سؤال دوستان بوده نه اظهار فضل معدوم با دروغ. به‌روش معمولِ عبید مقدمهٔ کتاب با یک طنز تند پایان می‌پذیرد.

چنان‌که در بالا اشاره شد نسخهٔ خطی مورد بحث در کتابخانه سلیمانیه استانبول قسم لاله لی به‌شماره **۵۲۱** وجود دارد با صد و سه ورقِ سیزده سطری، که در لابه‌لای صحیفه‌ها شکلهای کره زمین و خورشید و ماه و ستاره‌ها و چیزهای دیگر مانند اینها کشیده شده است. این اثر عبید نیز مانند **نوادرالامثال** او به زبان عربی نوشته شده است و اسم مستنسخ نیز احمدبن محمد بوده است. اینک متن مقدمه و خطبهٔ پایانی کتاب:

«هذا شرح چغمینی للفاضل العبید الزاکانی رحمه الله»

یادداشتها

در مورد منابع این مقاله رجوع شود:

- حمدالله مستوفی، **تاریخ گزیده**، چ ع. نوایی، تهران ۱۳۳۹، ص ۸۰۵.
- دولتشاه سمرقندی، **تذکرةالشعراء**، چ م. رمضانی، تهران ۱۳۳۹، ص ۲۱۷ تا ۲۲۱.
- عبید زاکانی، **کلیات**، چ اقبال، تهران ۱۳۷۶، مقدمهٔ عباس اقبال و پرویز اتابکی بر طبعهای پیشین همین کتاب.
- ادوارد براون، **از سعدی تاجامی**، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، چ دوم، ص ۳۱۳ تا ۳۴۰.
- ذبیح الله صفا، **تاریخ ادبیات در ایران**، ج ۳ ص ۲۷۴ و ۹۶۳ تا ۹۸۵.
- محمد جعفر محجوب، «معرفی دستنویسهای آثار عبید زاکانی (۱)»، **ایران‌شناسی**، سال ششم شمارهٔ ۱ (بهار ۱۳۷۳) ص ۱۳۹ تا ۱۵۹ و (۲) س ۶ ش ۲ (تابستان ۱۳۷۳) ص ۲۸۷ تا ۳۰۴؛ همو، «بررسی آثار عبید زاکانی (۱)»، همان مأخذ، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۳)، ص ۴۹۱ تا ۵۰۹ و (۲) ش ۴ (زمستان ۱۳۷۳) ص ۷۹۵ تا ۸۱۶.
- مجتبی مینوی، «قصهٔ موش و گربهٔ منظوم»، **یغما**، س دهم، ش ۱۱ (۱۳۳۶).
- غلامحسین یوسفی «شوخ طبعی آگاه»، **یغما**، س بیست و پنجم، ش ۹ (۱۳۵۱).
- حاجی خلیفه، **کشف الظنون**، ص ۸۱۶.
- آقابزرگ تهرانی، **الذریعه**، ج ۲۳ ص ۲۱۱.
- زرکلی. **الاعلام**، ج هشتم، ص ۵۹.
- عمر رضا کحّاله، **معجم المؤلفین**، چ بیروت (۱۹۹۳ م)، ۳/۸۳۰.
- بروکلمان، **تاریخ الادب العربی**، ص ۸۶۰.

سید حسین فاطمی

بحثی دربارهٔ «جاروب لا»

چکیده

این مقاله که ادامهٔ بحث دربارهٔ شعری است از مولانا در «کلیات شمس» باعنوان:

داد جاروبی به دستم آن نگار   گفت کز دریا برانگیزان غبار

که در سال ۱۳۵۷ درمجلّه دانشکدهٔ ادبیات مشهد مطرح شده است. ابیات این غزل مولوی را باتوجه به اشعار دیگر او در دیوان کبیر یا «کلیّات شمس» و مثنوی معنوی شرح داده‌ام و ثابت شده است که «جاروب‌لا» رمزی قراردادی به‌معنی «لا» در کلمهٔ توحید لااله‌الاّاللّه است و بقیّهٔ ابیات غزل نیز ـ چنان‌که پنداشته‌اند ـ چندان مشکل نیست.

داد جاروبی به‌دستم آن نگار   گفت کز دریا برانگیزان غبار
باز آن جاروب را ز آتش بسوخت   گفت کز آتش تو جاروبی برآر
کردم از حیرت سجودی پیش او   گفت بی‌ساجد سجودی خوش بیار
آه بی‌ساجد سجودی چون بود   گفت بی‌چون باشد و بی‌خار خار
گردنک را پیش کردم گفتمش   ساجدی را سر ببر از ذوالفقار
تیغ تا او بیش زد سر بیش شد   تا برست از گردنم سرصد هزار
من چراغ و هرسرم همچون فتیل   هرطرف اندر گرفته از شرار
شمعها می ورشد از سرهای من   شرق تا مغرب گرفته از قطار
شرق و مغرب چیست اندر لامکان   گلخنی تاریک و حمّامی بکار
ای مزاجت سرد کو تاسهٔ دلت   اندرین گرمابه تاکی این قرار؟
بر شواز گرمابه و گلخن مرو   جامه کن در بنگر آن نقش و نگار
تا ببینی نقشهای دلربا   تا ببینی رنگهای لاله‌زار

چون بدیدی سوی روزن درنگر — کان نگار از عکس روزن شد نگار
شش جهت حمّام و روزن لامکان — بـرسر روزن جمال شهریار
خاک‌وآب از عکس او رنگین شده — جان بباریده بـه تُـرک و زنگبار
روز رفت و قصّه‌ام کوته نشد — ای شب و روز از حدیثش شرمسار
شاه شمس‌الدین تبریزی مرا — مست می دارد خمار اندر خمار[1]

درمجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تبریز، سال ۱۳۴۴ ش در مقاله‌ای با عنوان «مولوی سوررئالیسم رمبو و فروید»[2] دربارهٔ بیت اوّل این غزل بحث شده است. این مقاله در کتاب «طلا در مس» چاپ ۱۳۴۷ ش با همین عنوان «طلا در مس»[3] تکرار شده است.

در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه مشهد، تابستان ۱۳۵۷ ش در مقاله‌ای باعنوان «نوعی سوررئالیسم در شعر مولوی - جاروب‌لا»[4] مقالهٔ طلا درمس مورد نقد قرارگرفته است و نظر نویسندهٔ آن مردود شمرده شده. همین مقاله درکتاب «تصویرگری در غزلیّات شمس»، ۱۳۶۴ ش[5] تکرار شده است.

درکتاب «رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی»[6] ۹ بیت اوّل غزل دربخش «رمز و شعر» آورده شده و در بیشتر از سه صفحهٔ کتاب به‌آن پرداخته و در آن‌جا به دو مقالهٔ بالا نیز اشاره شده است.

پس از آوردن خلاصه‌ای از آنچه گذشته به‌توضیح این غزل خواهیم پرداخت.

دکتر براهنی در مقالهٔ یاد شده دربارهٔ بیت اوّل غزل گفته است: «نگار مولوی چیز ناچیزی دراختیار او می‌گذارد یک جارو ولی گویا جارو در روانکاوی فروید و تعبیر خوابها سمبول چیز دیگری است و یا سمبول آلت تناسلی است، به‌همین دلیل طبق عقاید فروید ما فقط جارو را به‌همان شکل ساده‌اش نباید قبول کنیم. باید آن‌راکلید حلّ معمّا دانسته باید لایهٔ سمبول را شکافت تا فهمید پشت سرسمبول چه چیزی وجود دارد و نمایندگی چه چیزی را برعهده دارد اگر جارو یک جارو بود نمی‌شد با آن غبار از چهرهٔ دریا زدود»[7]. وی تفسیر و تحلیل را درچند صفحه ادامه داده و درپایان نوشته است: «حرفهای بالا درتفسیر شعر جارو فقط به‌منزلهٔ حدس و قیاس تواند بود مگر آنکه روانشناسی بزرگ بر آنها صحّه بگذارد ولی تا آن‌جاکه من می‌دانم ما فعلاً به‌چنین روانشناسی دسترسی نداریم و به‌همین دلیل می‌خواهم حدس دیگری هم بزنم. مولوی عارفی هم‌جنس پرست است خداوند را درخود می‌بیند و با هویّت مشابه او عشق می‌ورزد آیا عرفان برای عارف نوعی همجنس‌بازی با خدا نیست[8].

نگارنده در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات مشهد «جاروب لا» را حرف «لا» در «لااله الاّاللّه» دانسته

است و آن را رمزواره‌ای قراردادی و معیّن برشمرده است و در تأیید این‌نظر به اشعاری از سنایی و خود مولوی و دیگران استناد جسته است.

از آن جمله از سنایی:

پس به «جاروب‌لا» فرو روبیم　　کوکب از صحن گنبد دوّار
تا زخود بشنوی نه از من و تو　　لمن‌الملك واحد القهار[9]

و:

شهادت گفتن آن باشد که هم ز اوّل در آشامی
همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ‌آسا
نیابی خار و خاشاکی دراین ره چون به فرّاشی
کمربست و به فرق استاد درحرف شهادت لا[10]

و از جمله اشعار خود مولوی:

چون سلطنت الاّ خواهی برلالا شو　　جاروب ز لا بستان فرّاشی اشیا کن[11]

یا:

بروب از خویش این خانه ببین این حسن شاهانه
برو جاروب لا بستان که لا بس خانه روب آمد[12]

درکتاب «رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی» ۹ بیت اوّل غزل را آورده و دربارهٔ آن گفته است: «در هشت بیت اوّل غزل گویی رؤیایی بدون هیچ تعبیر و تأویلی بیان می‌شود»[13] و برای دو بیت اوّل غزل دو تفسیر از شاه نعمت‌الله ولی و شیخ صفی‌الدین اردبیلی می‌آورد که هر دو «جاروب لا» را حرف لای نافیه در لااله‌الاّاللّه می‌دانند. «اگرچه باکلیدی که این دو تفسیر از دو بیت اوّل شعر مولوی به‌دست می‌دهند قسمتی از شعر تا اندازه‌ای قابل فهم می‌گردد امّا به‌هیچ وجه نباید تصوّر کرد که با این کلیدها رموز شعر گشوده شده و معنی آن روشن شده است[14] و بعد از آوردن دوبیت «بروب از خویش این خانه...» و «چون سلطنت الاّ...» گفته است این شواهد و دهها نظیر آن سبب نمی‌شود که «جاروب لا» را در غزل مولوی یک سمبل قراردادی بدانیم و درنتیجه شعر را حاصل لحظه‌های آگاهی و هوشیاری بدانیم»[15].

و بدین‌گونه نظر نویسندهٔ مقالهٔ دانشکدهٔ ادبیّات مشهد را ردّ کرده است و سرانجام به تأویل و تفسیر دکتر براهنی اشاره می‌کند و می‌گوید: «به‌همین سبب است که تأویل و تفسیر آن براساس نظریّات روانکاوی و روانشناختی فروید و یونگ نیز می‌تواند یکی از راههای نفوذ به باطن شعر و باطن مولوی باشد»[16] و در پایان کتاب در مآخذ و یادداشتها گفته است: «قصد تأیید و تصدیق در میان

نیست تنها از نظر امکان این مطلب نگاه کنید به کتاب رضا براهنی با نام طلا در مس، ۱۳۴۴، صص ۲۱۷-۲۴۴»[۱۷].

تا این‌جا بازمی‌گردیم به‌همان نقطهٔ شروع زیرا دکتر براهنی نیز تفسیر خودش را با قیدهای «حدس و قیاس» و «گویا» بیان نموده بود.

باید گفت که شعری که ابهام رؤیاگونه داشته باشد و از ضمیر ناخودآگاه سخن بگوید بیشتر مناسب شیوهٔ سوررئالیستی و شعر خود به‌خود سرودن است زیرا «سوررئالیسم بالاتر از واقعیت محدود و پذیرفته شده را مطمح نظر خود قرار داده است تا به‌این وسیله موضوعاتی را وارد ادبیّات کند که تابه‌حال جزء ادبیّات نبوده است مثل رؤیا و تداعی معانی و ترکیب تجربه‌های خودآگاه و ناخودآگاه ذهن. سوررئالیست به‌خود اجازه می‌دهد که کارش را بدون درنظرگرفتن منطق و امور منطقی دنبال کند بنابراین الگو و سرمشق او همان ناخودآگاه است»[۱۸] سوررئالیسم «چنان‌که از اسم آن برمی‌آید آیین اصلی آن براین استوار است که جهانی واقعی‌تر از جهان عادی وجود دارد و آن جهان ذهن نابخود است»[۱۹].

«بی‌وجود زیگموند فروید سوررئالیسم هرگز به‌صورت امروزی خود وجود نمی‌داشت فروید بنیان‌گذار واقعی این مکتب است زیرا همچنان‌که او کلید پیچیدگیها و معضلات زندگی را در رؤیاها و خواب جستجو می‌کند سوررئالیستها نیز درهمین میدان به یافتن الهام می‌روند»[۲۰].

«واژهٔ سمبول از فعل یونانی سمبالین به‌معنی پرت‌کردن با هم، ریشه‌گرفته است و حالت اسمی آن سیمبولون به‌معنی نشانه یعنی چیزی که به‌جای چیز دیگر می‌نشیند... ترازو نماد عدالت؛ کبوتر، صلح؛ شیر، قدرت و شجاعت؛ گل رز، زیبایی... و هرکدام از اینها می‌تواند نمادهای دیگری هم داشته باشد...»[۲۱].

جالب‌توجّه آن‌که مولوی همچنان‌که در شاعری برجسته و استثنا و شاید یگانه است در تفکّر و عرفان نیز از بزرگان و نام‌آوران تمدّن و فرهنگ ایرانی ـ اسلامی است به دیگر سخن نمی‌توان بین شعر عظیم و گسترده و عمیق و حماسی او از طرفی و جهان‌بینی وحدت وجودی او در عین صلابت تفکّر سنّتی و گستردگی و انسجام آن از طرف دیگر، جز رابطهٔ ظاهر و باطن برقرار کرد.

شخصیّت فرهنگی و علمی او بسی شکوهمند و استوار است درعین حال نگرش توحیدی و وحدت وجودی یگانه محور همهٔ اشعار و نثرهای به‌جا مانده از اوست، وی دریای عظیمی است که همهٔ ظرفیت بیانی و هنری‌اش درخدمت عرفان است و به معرفتش بازمی‌گردد. رمز و نشانه نیز در شعر مولوی به مراتب وجودی دلالت می‌کند و هرسخن او را باید با دیگر سخنانش تفسیر کرد.

«اشخاص غالباً می‌پندارند که دم زدن از معنی رمزی مستلزم نفی معنی ظاهری یا تاریخی

است. این گمان از ندانستن قانون تناظر که شالودهٔ هرگونه تمثیل است برمی‌خیزد برطبق این قانون هر شیئی برآمده از یک مبدأ مابعدالطبیعی که همگی واقعیّت خود را از آن به‌دست آورده به نحو خاصّی و درحدّ مرتبهٔ وجودی خودش ترجمه یا حکایتی است از آن مبدأ. چنان‌که از یک مرتبه تا به‌مرتبهٔ دیگر همه اشیاء به‌هم وابسته‌اند و با یکدیگر متناظر به‌طرزی که درنظام کلّ که خود درکثرت مظاهر عکسی است از وحدت مبدأ هریکی حایز مقام خاصّ است»[۲۲].

مترجم کتاب «معانی رمز صلیب» در مقدمه آن کتاب نظر دکتر پورنامداریان را دربارهٔ ابهام رمز ردّ می‌کند و می‌گوید: «دربارهٔ مناسبت صور خیال با رموز گفته‌اند: رمز تا آن‌جا که بر معنایی غیر از معنای ظاهری دلالت می‌کند - یعنی معنی مجازی دارد - به‌عنوان یکی از صور خیال در ردیف استعاره قرار می‌گیرد و چون علاوه‌بر معنی مجازی ارادهٔ معنی حقیقی و وضعی آن هم امکان‌پذیر است بازبه‌عنوان نوعی از صور خیال، یک کنایه است. امّا از آن‌جا که به‌علت عدم قرینه، معنی مجازی آن دریک بعد و یک سطح از تجربه‌های ذهنی و عینی به‌طور کلّی فرهنگی انسان محدود نمی‌ماند از صور خیال جدا می‌شود و از نظر ابهام از استعاره و کنایه درمی‌گذرد و درحدّی بالاتر از آنها قرار می‌گیرد و به کتاب «رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی» ارجاع داده است و سپس افزوده است: «قسمت اخیر این کلام، آن‌جا که از ابهام سخن به‌میان آمده نادرست است... آنچه رمز را درمرتبهٔ بالاتر از استعاره و کنایه قرار داده ابهام آن (لابد ناشی از ناخودآگاه) نیست، موجب این برتری اصالت رمز است. حوصلهٔ فراخ رمز به‌معنی ابهام آن نیست زیرا معانی گوناگون رمز در نظم و نسق تمام درحول مرکزی واحد گرد آمده‌اند»[۲۳].

درهر صورت «جاروب لا» یکی از کلیدهای مهمّ این شعر است که جهت معنی کلّی این غزل را نیز مشخّص می‌کند خوشبختانه خود مولوی آن را به‌زبان غیرشعر و با نثری صریح در مجالس سبعه رمزگشایی کرده و به شعر سنایی نیز استناد جسته است. درآخر مجلس ششم: «بلکه همّت از این عالی‌تر کنی و مرکب دین تیزتر برانی از نظارهٔ دنیا برگذری و به تماشای عقبیٰ هم چشم نگشایی تا جمال ذوالجلال نبینی به جاروب‌لا همه را بروبی هرکه شاه و شاهزاده باشد هرآینه او را فرّاش باشد لا اله الاّالله فرّاشان خاصّان و شاهان حضرت است که از پیش دیدهٔ ایشان هر دو عالم را می‌روبد.

به هرچ از راه دور افتی چه کفر آن حرف چه ایمان
به هرچ از دوست وامانی چه زشت آن نقش چه زیبا
نیابی خار و خاشاکی درین ره چون به فرّاشی
کمر بست و به فرق استاد در حرف شهادت لا

چــو لا از صــدر انســانی فکـندت در ره حـیرت
پس از نــور الوهــیّت بــه اللّــه آی از الاّ

***

جز جمال مبین جز کلام حق مشنو تا خاص‌الخاص پادشاه باشی

بــا یــار بـه گـلزار شـدم رهگـذری بــرگل نـظرم فـتاد از بـی‌خبری
چون دید بتم گـفت کـه شـرمت بـادا رخسار من این‌جا و تو در گل نگری[۲۴]

با استفاده از دیگر اشعار مولانا و گشودن چند رمز و بیان پیوستگی رمزواره‌ها و ابیات شاید این شعر و معنی رموزش چندان ناگشودنی نباشد.

هر تفسیری برای جارو آورده شود باید رمزوارهٔ دریا مناسب آن باشد در شعر مولانا و نیز در ادبیات عرفانی فارسی دریا به‌معنی اصل، بازگشتگاه سیلها و جویها، وجود منبسط، حضرت حق و... است.

مـا ز بـالاییم و بـالا مـی‌رویم مـا ز دریـاییم و دریـا مـی‌رویم
مـا ز آن‌جـا و از ایـن‌جا نـیستیم ما ز بـی‌جاییم و بـی‌جا مـی‌رویم
لا الٰــه انــدر پــی الاّ اللّه است همچو لا ماهم بـه الاّ مـی‌رویم[۲۵]

یا:

جانها چو سیلابی روان تا ساحل دریای جان
از آشـنایان مـنقطع بـا بـحر گشـته آشـنا
سیلی روان اندر وله سیلی دگر گـم کـرده ره
الحمد لِلّه گـوید ایـن و آن آه لاحـول‌ولا[۲۶]

یا:

خـلق چـو مـرغابیان زاده ز دریـای جـان
کی کند این‌جا مقام مرغ کز آن بحر خاست[۲۷]

یا:

دریا نباشد قطره‌ای بـا سـاحل دریـای جـان
شادی نیرزد حبّه‌ای در همّت غمناک مـن[۲۸]

نگار مولانا؛ شمس تبریزی که در نظر مولوی انسان کامل است جاروی لا را به او می‌دهد و می‌گوید از دریای وحدت کثرت را که چون غباری است بروب.

بیت دوم:

«باز آن جاروب را ز آتش بسوخت گفت کز آتش تو جاروبی برآر»

باید آتش را به عشق تفسیر کرد:

ای آتش لعلین قبا از عشق داری شعله‌ها
بگشاده لب چون اژدها هرچیز را درمی‌کشی[۲۹]

یا:

چو هیزم اندرین آتش درآید که تا هفتم ملک دارد شراری[۳۰]

یا:

نی اوّل ماند نی آخر مرا درعشق آن فاخر
که عاشق همچونی آمد و عشق او چو نار آمد[۳۱]

یا:

آتش فتاده در نی و عالم گرفته دود زیرا ندای عشق‌زنی هست آتشی[۳۲]

تناسب عشق و آتش نیز آشکار است که همان سوزندگی و خاکستر کردن هرچیزی است که با آن برخورد کند، از طرفی حرارت و تب و تاب و سرکشی آتش درعشق نیز هست آتش عشق همه چیز را در خود فرو می‌برد حتّی توحید قراردادی متشرّعین راکه مبتنی بر ظواهر است و به‌جای آن بینش توحیدی و جلوهٔ خدا را درهمه‌چیز دیدن می‌نشیند.

نگار از او می‌خواهد که از آتش عشق «لا» را دوباره ایجاد کند و غیرخدا را نفی کند «گفت کز آتش تو جاروبی برآر».

و بدین ترتیب سفری ازوحدت به کثرت کند. این «لا» با عشق یکی است و از آتش است بلکه خود آتش است:

عقل آواره شده دوش آمد و حلقه بزد من بگفتم کیست بر در؟ بازکن در اندرآ
گفت آخر چون درآیم خانه تا سرآتش است می‌بسوزد هر دو عالم را ز آتشهای «لا»
گفتمش تو غم مخور پا اندرون نه مردوار تاکند پاکت ز هستی هست گردی ز اجتبا
تا ببینی هستیت چون از عدم سر برزند روح مطلق کامکار و شهسوار «هل اتیٰ»
آن عدم نامی که هستی موجها دارد از او کز نهیب و موج او گردان شده صد آسیا
از میان شمع بینی برفروزد شمع تو نور شمعت اندرآمیزد به نور اولیا[۳۳]

چنان‌که درابیات‌بالا دیده‌می‌شود این‌هستی‌که‌باید ازآن پاک شد انانیّت محدود و فرعونی‌است

و معنی منفی دارد درمقابل این هستی «آن عدم نام» است هستی حقیقی است از عدم سربرمی‌زند:

این جهان از بی‌جهت پیدا شده است / که ز بی‌جایی جهان را جا شده است
بازگرد از هست سوی نیستی / طالب ربّی و ربّانیستی
جای دخل است این عدم از وی مرم / جای خرج است این وجود بیش و کم
کارگاه صنع حق چون نیستی است / پس برون کارگه بی‌قیمتی است [۳۴]

بیت سوم غزل:

«کردم از حیرت سجودی پیش او / گفت بی‌ساجد سجودی خوش بیار»

این حیرت مولوی از آن جهت است که چگونه در توحید عرفانی کفر ایمان می‌شود و وحدت از عین کثرت پدید می‌آید. در ابیاتی که مولانا از سنایی در دفتر ششم آورده و پیشتر ذکرش رفت پس از بیت: «نیابی خار و خاشاکی درین ره...».

سنایی گفته است:

چو لا از صدر انسانی فکندت در ره حیرت / پس از نـور الوهـیّت بـه «اللّـه» آی از «الاّ»

خار و خاشاك همان کثرات است که درغزل مولوی تعبیر به غبار شده است. این نفی کثرات یعنی در دار وجود جز حق چیزی نیست. در این‌جا مولوی می‌پرسد:

بیت چهارم:

«آه بی‌ساجد سجودی چون بود؟ / گفت بی‌چون باشد و بی‌خارخار»

چگونه ممکن است بدون سجده کننده سجودی انجام بگیرد؟ نگار پاسخ می‌دهد که:

بی‌کیفیّت و چونی و بدون خارخار عقل جزوی، کارخدایی است و توحید فعلی «کار بی‌چون را که کیفیّت نهد» درآیهٔ کریمهٔ «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» [۳۵] خدا ریگ‌افکندن پیامبر را به‌پیامبر نسبت می‌دهد باز این ریگ‌افکندن را از پیامبر نفی می‌کند و به خویش نسبت می‌دهد. دراین‌جا سالك نیست که سجده می‌کند.

شاعر از وجود خود برخاسته است:

بر بساط نشاط بنشینیم / همه از پیش خویش برخیزیم

بیت پنجم:

«گردنک را پیش کردم گفتمش / ساجدی را سر ببر از ذوالفقار» [۳۶]

به نگار می‌گوید: تو باید مرا از من بگیری چنان‌که در سجودم خویش را درمیانه نبینم می‌گوید با ذوالفقار علی چون علی رمز انسان الهی است و دستش دست خداست در مثنوی اخلاص عمل آن

حضرت را آموختنی می‌داند:

گفت من تیغ از پی حق می‌زنم		بندهٔ حقّم نه مأمور تنم[۳۷]

در دفتر دوم مثنوی می‌گوید:

هیچ نکشد نفس را جز ظلّ پیر		دامن آن نفس‌کش را سخت‌گیر
چون بگیری سخت آن توفیق هوست		در تو هر قوّت که آید جذب هوست
ما رمیت اذ رمیت راست دان		هرچه کارد جان بود از جان جان[۳۸]

بیت ششم و هفتم و هشتم:

«تیغ تا او بیش زد سربیش شد		تا برُست از گردنم سرصد هزار
من چراغ و هر سرم همچون فتیل		هرطرف اندرگرفته از شرار
شمعها می ور شد از سرهای من		شرق تا مغرب گرفته از قطار»

یکی از علّتهای حماسی و پرشکوه بودن عرفان و شعر مولوی رمزواره‌ها و تصویرهای پرصلابت و سلحشورانهٔ اوست. می‌گوید: هرچه نگار تیغ بیشتر می‌زد سر بیشتر می‌رُست. کشته‌شدن به‌دست معشوق زندگی جاودانه می‌آورد آدمی با فنای درعشق از محدودیت و فانی بودن عبور می‌کند و برتر و بالاتر می‌رود او به مَثَل شمعی است که چون سرش را می‌بُرند نورش افزون می‌گردد و ممکن است این شمشیر مستی باده و ساغر معنوی باشد.

زهی شمشیر پرگوهر که نامش باده و ساغر		توی حیدر بزن زوتر سر بیگانه ای ساقی
یکی سرنیست عاشق راکه ببریدی و آسودی		ببر هردم سراین شمع فرّاشانه ای ساقی[۳۹]

این تولّد پس از مرگ نفس و خودخواهی است، درعشق مردن به‌زندگی رسیدن است.

کسی که گردن مرگ را زده است سالک را به فنا رسانده است آتش عشق که درجان بیفتد و نیست کند هستی می‌بخشد.

چو اندرنیستی هست است و درهستی نباشد هست
بیامد آتشی درجان بسوزانید هستش را
چو از تیغ حیات‌انگیز زد مر مرگ راگردن
فرود آمد ز اسپ اقبال و می‌بوسید دستش را[۴۰]

***

بندهٔ خداست خاص ولیکن چو بنده مرد
لاگشت بنده و سپس لا همه خداست

... آن هست بوی برد که او نیست شد تمام
آن را بقا رسید که کلّی او فناست
وصف بشر نماند چو وصف خدا رسید
کان آفتاب نیّر و این شعلهٔ سُهاست[۴۱]

آری شمع وجود او با چیدن سرش و کشته‌شدن بقا می‌یابد.

گفتی که جان بخشم تورا نی‌نی بگو بُکشم ترا
تا زنده‌ای باشم ترا چون شمع درگردن زدن[۴۲]

کسی که کشتهٔ معشوق باشد با دم و نفس او زنده خواهد شد.

نه که قصّاب به خنجر چو سرمیش ببرّد نهلد کشتهٔ خود راکشد آن‌گاه کشاند
چو دم میش نماند زدم خود کندش پر تو به‌بینی دم یزدان به کجاهات رساند[۴۳]

***

بمیرید بمیرید به پیش شه زیبا برِشاه چو مردید همه شاه و شهیرید[۴۴]

و این زنده به عشق با همهٔ کاملان یکی است چون نور خورشید از روزن خانه‌ها

چو عقلید و چو عقلید هزاران و یکی چیز پراکنده به هرخانه چو خورشید روانید[۴۵]

در دفتر چهارم مثنوی جانهای شیران خدا را متّحد می‌داند و تمثیل چراغهای جدا از هم را برای جان حیوانی می‌آورد که با برآمدن خورشید خاموش می‌شود و بقا ندارد.

جان حیوانی ندارد اتّحاد تو مجو این اتّحاد از روح باد
جان گرگان و سگان هریک جداست متّحد جانهای شیران خداست
جمع گفتم جانهاشان من به اسم کان یکی جان بود، صد نسبت به اسم[۴۶]
زین چراغ حسّ حیوان المراد گفتمت تا هان نجویی اتّحاد
روح خود را متّصل کن ای فلان زود با ارواح قدس سالکان[۴۷]

روح مولوی در اتصال با ارواح همهٔ سالکان خودش را در آنان می‌دیده است و چون خورشیدی همه‌جا را روشن می‌کرده است. در مثنوی در قصهٔ دقوقی:

«نمودن به مثال هفت شمع سوی ساحل»

هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتابیدم بدان
نور هر شعلهٔ یکی شمعی از آن بر شده خوش تاعنان آسمان...

«شدن آن هفت شمع بر مثال یک شمع»

باز می‌دیدم که می‌شد هفت یک می‌شکافد نور اوجَیْب فلک

باز آن یک بار دیگر هفت شد — مستی و حیرانی من زفت شد
اتّصالاتی میان شمعها — که نیاید برزبان و گفت ما
آنک یک دیدن کند ادراک آن — سال‌ها نتوان نمودن از زبان...

«نمودن آن شمع‌ها درنظر هفت مرد»

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد — نورشان می‌شد به سقف لاژورد
پیش آن انوار نور روز دُرد — از صلابت نورها را می‌سترد...[۴۸]

این داستان مکاشفه و شهود دقوقی ادامه می‌یابد... .

بیت هشت و نه:

«شمعها می‌ورشد از سرهای من — شرق تا مغرب گرفته از قطار
شرق و مغرب چیست اندر لامکان — گلخنی تاریک و حمّامی بکار»

نور وجود او مشرق و مغرب را فراگرفته است سپس مشرق و مغرب یعنی مکان را نسبت به لامکان می‌سنجد و می‌گوید این جهان چون گلخن تاریک و حمّامی دایر است که جای پاک شدن از آلودگی‌ها و تزکیه و کمال یافتن است و گرمی این حمّام از آتش تون و گلخن آن است.

درمثنوی نیز در تمثیل گلخن و حمّام را نزدیک به این معنی آورده است.

شهوت دنیا مثال گلخن است — که از او حمّام تقویٰ روشن است
لیک قسم متقّی زین تون صفاست — زآن‌که درگرمابه است و در نقاست
اغنیا مانندهٔ سرگین کشان — بهر آتش کردن گرمابه بان
ترک این تون‌گوی و درگرمابه ران — ترک تون را عین آن گرمابه‌دان[۴۹]

بیت ده:

«ای مزاجت سرد کوتاسهٔ دلت — اندرین گرمابه تاکی این قرار»

می‌گوید: از هوا و بخار گرمابه چرا دلت نگرفته است؟ تا کی دراین گرمابه که برای پاک شدن و تزکیه است مستقرّی و آرام می‌گیری؟ از این گرمابه باید بیرون بیایی امّا به‌طرف گلخن مرو و به‌جایی کثیف و دون‌تر سقوط مکن:

بیت یازده:

«برشو از گرمابه و گلخن مرو — جامه‌کن در بنگر آن نقش و نگار»

به در و دیوار رخت‌کن حمّام بنگر که چه نقش و نگارهای زیبایی دارد.

بیت دوازده:

«تا ببینی نقشهای دلربا — تا ببینی رنگهای لاله‌زار»

وقتی این نقشهای زیبا و رنگهای همچون گلستان یعنی جلوهٔ زیبایی حق را در کثرتها و آفریدگانش دیدی به روزن بالای حمام بنگر که همهٔ این زیباییها از چهرهٔ شهریار بر سر روزن است.

بیت سیزده و چهارده:

«شش جهت حمّام و روزن لامکان بر سر روزن جمال شهریار

خاک و آب ازعکس او رنگین شده جان بباریده به تُرک و زنگبار»

شش جهت یعنی این جهان مادی و دارای جهات ششگانه که لازمهٔ مکان است، همان حمّاماست و روزن سر حمّام، ارتباط مکان و لامکان. برسر این روزن از لامکان جمال شهریار و جلوهٔ زیبایی حق به همهٔ ممکنات می‌تابد و همه‌چیز به اندازهٔ سعهٔ وجودیش به‌وجهی آن زیبایی را منعکس می‌کند:

عالم چو کوه طور دان ما همچون موسیٰ طالبان
هردم تجلّی می‌رسد بر می‌شکافد کوه را

یک پاره اخضر می‌شود یک پاره عبهر می‌شود
یک پاره گوهر می‌شود یک پاره لعل و کهربا[۵۰]

خاک و آب ازعکس اورنگین وزیباشده است و این دم حیات و نفخهٔ حق است که سپید پوستان روم و سیاهان زنگبار را جان بخشیده است. «جان پیش تو هر ساعت می‌ریزد و می‌روید» «و او زندگی همه‌چیز و همه کس است».

دوبیت آخر غزل تخلّص آن است که بررسی‌اش در غزلیّات شمس مقاله‌ای دیگر می‌خواهد.

درپایان چند بیت از غزلی در کلیّات شمس را می‌آوریم که بی‌مناسبت با بحث ما نیست:

ای فتنه‌ها انگیخته برخلق آتش ریخته
و از آسمان آویخته برهر دلی پنهان رسن

در بحر صاف پاک تو جمله جهان خاشاک تو
دربحر تو رقصان شده خاشاک نقش مردوزن

خاشاک اگر گردان بود از موج جان از جا مرو
سرنای خود راگفته تو: «من دم زنم تو دم مزن»

بس شمع‌ها افروختی بیرون ز سقف آسمان
بس نقش‌ها انگاشتی بیرون ز شهر جان و تن

گفتم صلای ماجرا ما را نمی‌پرسی چرا
گفتا که «پرسشهای ما بیرون ز گوش است و دهن»

پی‌نوشت

۱ - در مورد ارجاع شمارهٔ ۷ مقاله نظر آقای دکتر براهنی و تعبیرش از «جاروب لا»، به نظر نمی‌رسد که درفارسی عامیانه درضرب‌المثل‌ها و تعبیر جاروب به این معنی آمده باشد ظاهراً این تعبیر از زبان Slang انگلیسی به‌نظر ایشان رسیده است فعل «داد به دستم» در شعر «داد جاروبی به دستم» نیز این گمان ایشان را ظاهراً تقویت کرده است چون تعبیر «کار به دست کسی دادن» صورت غیرمحترمانه و مستهجنی هم دارد. از این نوع تعبیرها و ضرب‌المثلها در زبان فارسی هست که به دو صورت محترمانه و غیرمحترمانه و یا مستهجن آمده است از قبیل «شیر توشیر» به جای «خر تو خر» و «مثل آهو توی گل گیر کردن» به جای «مثل خر در گل گیر کردن» بررسی این‌گونه تعبیرها و ضرب‌المثلها در زبان فارسی تحقیق جالب توجّهی خواهد بود.

۲ - دربارهٔ ارجاع شمارهٔ ۱۷ مقاله که در ص ۴۳۲ کتاب «رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی» به کتاب «طلا در مس» براهنی ارجاع داده شده ظاهراً آقای پور نامداریان سهو قلمی داشته‌اند زیرا درمورد کتاب **طلا در مس** سال انتشار را ۱۳۴۴ و صفحات مقاله را ۲۱۷ تا ۲۴۴ ذکر کرده است.

این سال انتشار و شماره صفحات به مقاله دکتر براهنی در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات تبریز برمی‌گردد نه به کتاب طلا در مس؛ رجوع شود به شماره ۲ و ۳ از ارجاعهای همین مقاله.

یادداشتها

۱ - مولانا: **کلیّات شمس**.
۲ - رضا براهنی، **نشریه دانشکدهٔ ادبیات تبریز**، ص ۲۲۱ شمارهٔ دوم تابستان ۱۳۴۴ ش.
۳ - رضا براهنی **طلا در مس**، ص ۱۴۱ سال ۱۳۴۷ ش کتاب زمان.
۴ - سیدحسین فاطمی، **مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد**، ص ۳۸۵ شمارهٔ دوم سال چهاردهم تابستان ۱۳۵۷ ش.
۵ - سیدحسین فاطمی، **تصویرگری در غزلیات شمس**، ص ۲۳۴ انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۴ ش.
٦ - تقی‌پور نامداریان، **رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی**، ص ۷٦ تا ۷۹، انتشارات علمی فرهنگی ۱۳٦۴ ش.
۷ - رضا براهنی، **طلا در مس**، ص ۱٦۳.
۸ - رضا براهنی، **طلا در مس**، ص ۱٦٦.
۹ - **کلیّات سنایی غزنوی**، تصحیح مدرس رضوی ص ۱۹۸ ناشر ابن‌سینا ۱۳۴۱ ش.
۱۰ - **کلیّات سنایی**، ص ۵۲.
۱۱ - **کلیّات شمس**، ج ۴، ص ۱۵۴.
۱۲ - **کلیّات شمس**، ج ۲، ص ۳۵.
۱۳ - **رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی**، ص ۷٦.
۱۴ - همان، ص ۷۷.
۱۵ - همان، ص ۷۸.

۱۶- همان، ص ۷۹.
۱۷- همان، ص ۴۳۲.
۱۸- J. T. Shipley, *Dictionary of world Literary terms,* P.403
۱۹- هربرت رید. **هنر امروز**، ترجمهٔ سروش حبیبی، ص ۹۲، انتشارات امیرکبیر، **۱۳۵۳** ش.
۲۰- همان، ص ۹۲.
۲۱- J.A. Cuddon. *A Dictionary of literary terms,* P.671.
۲۲- رنه گنون، **معانی رمز صلیب**، ترجمهٔ بابک عالیخانی، ص ۴۶ تهران، سروش ۱۳۷۴ ش.
۲۳- همان، مقدمهٔ مترجم، صص ۱۶ و ۱۷.
۲۴- **مجالس سبعهٔ مولانا**، تصحیح دکتر فریدون نافذ، ص ۱۰۶-۱۰۷، نشر جامی.
۲۵- **کلیّات شمس**، ج ۴، ص ۲۹.
۲۶- همان، ج ۱، ص ۹.
۲۷- همان، ج ۱، ص ۲۷۰.
۲۸- همان، ج ۲، ص ۲۷۲.
۲۹- همان، ج ۷، ص ۱۴۷.
۳۰- همان، ج ۷، ص ۳۱.
۳۱- همان، ج ۲، ص ۳۲.
۳۲- همان، ج ۳، ص ۲۰۳.
۳۳- همان، ج ۱، ص ۱۰۰.
۳۴- **مثنوی معنوی**، طبع نیکلسون، دفتر دوم، ص ۶۸۷.
۳۵- **قرآن کریم**، ص ۸، ی ۱۷.
۳۶- **کلیّات شمس**، ج ۴، ص ۸۳.
۳۷- **مثنوی معنوی**، دفتر اول، ص ۳۳۳.
۳۸- **مثنوی معنوی**، دفتر دوم، ص ۳۷۸.
۳۹- **کلیّات شمس**، ج ۵، ص ۲۳۴.
۴۰- همان، ج ۱، ص ۴۸.
۴۱- همان، ج ۷، ص ۱۱۶.
۴۲- همان، ج ۴، ص ۱۰۹.
۴۳- همان، ج ۲، ص ۱۲۹.
۴۴- دکتر شفیعی کدکنی، **گزیدهٔ غزلیّات شمس**، ص ۱۳۸، چاپ اول تهران، ۱۳۵۲.
۴۵- همان، ص ۱۳۹.
۴۶- **مثنوی معنوی**، دفتر چهارم، ص ۳۰۳.
۴۷- همان، دفتر چهارم، ص ۳۰۴.
۴۸- همان، دفتر سوم، صص ۱۱۳-۱۱۴.
۴۹- همان، دفتر چهارم، ص ۲۹۲.
۵۰- **گزیدهٔ غزلیات شمس**، ص ۱۳.
۵۱- **کلیّات شمس**، ج ۴، ص ۱۰۴.

دیک دیویس
ترجمه محمد نظری هاشمی

در اردوگاه دشمن: هلن هومر و هجیر فردوسی*

چکیده

سهراب پس از تسخیر دژ سپید، در مرز ایران و توران، از فرمانده دژ که اینک اسیر اوست، می‌خواهد لشکرگاه ایران را برایش وصف کند. به باور نویسنده، این‌صحنه شباهت کاملی با صحنه‌ای در ایلیاد هومر دارد. در آن صحنه هم هلن، اردوی یونان را برای پریام توصیف می‌کند. نویسنده با توجه به همانندیهای ساختاری دو داستان و استفاده از برخی تحولات زبان‌شناختی، به این نتیجه می‌رسد که فردوسی، حداقل، از چنین صحنه‌ای آگاه بوده و احتمالاً در پرداختن داستان سهراب از این صحنه استفاده کرده است.

در این نوشته سعی خواهد شد تا صحنه‌ای مشهور در شاهنامهٔ فردوسی با صحنه‌ای در ایلیاد هومر، که به همان اندازه پرآوازه است، مقایسه شود. به‌طورکلی برای این‌گونه سنجشها سه شیوه به کار می‌رود بدین ترتیب که همانندیها و تفاوتهای دو اثر را یا می‌توان به‌مقولهٔ «نوع ادبی» نسبت داد، یا به‌طبیعت مواد بنیادین اسطوره‌ای و منابعی که شاعران مورد بحث استفاده می‌کنند و یا به آگاهی و استفادهٔ شاعر بعدی از کار شاعر پیشین، بدون در نظرگرفتن فاصله زمانی و مکانی. من در جایی دیگر به مقولهٔ «نوع» که می‌تواند علتی برای همانندیهای آشکار میان سنتهای حماسی ایران و یونان به‌حساب

---

* نویسنده مقاله، آقای دیک دیویس از پژوهشگران دانشگاه ایالتی اوهایوی امریکاست. دیدگاه و نتایجی که نویسنده بر مبنای فرضیات خود به آن رسیده، مورد قبول مترجم نیست، امّا از آن رو که در مقایسه صحنه‌ها به نکات بسیار ظریفی توجّه شده و مسأله از زوایای مختلفی مورد بررسی قرارگرفته، ترجمه آن مناسب تشخیص داده شد. افزون بر اینها، شاید طرح این دیدگاه، انگیزه‌ای باشد تا شاهنامه‌شناسان به جواب برخیزند و از این رهگذر علاقه‌مندان به‌فردوسی به آگاهیهای تازه‌ای دست یابند. مقاله با عنوان زیر چاپ شده است:

In the Enemy's Camp: Homer's Helen and Ferdowsi's Hojir.

آید، با این‌که در ظاهر کاملاً متفاوت می‌نمایند، اشاره کرده‌ام و در همان‌جا گفته‌ام تعارض میان شاه و پهلوان که و. هـ جکسن آن‌را مخصوص حماسه‌های اروپایی قلمداد می‌کند، از ویژگیهای شاهنامه و حماسه‌های ایرانی نیز به‌شمار می‌رود[۱].

معمولی‌ترین و شاید سودمندترین شکل قابل توجیه مقایسه در داستانهای فرعی اساطیر یونانی و صحنه‌های فرعی و بخشهای افسانه‌ای شاهنامه این باشد که به‌طور ضمنی به‌وجود یک منبع مشترک در اساطیر هند و اروپایی اشاره کنیم. مثلاً چنین می‌نماید که داستان پرومته همانندی بسیار نزدیکی با داستان جمشید و ضحاک داشته باشد ـ منظور نقش جمشید در شناساندن هنرها و آداب شهرنشینی و تصوری که از توانایی خویش در رقابت با قدرت خداوند داشت، است که پژواک مشابه همین مضامین را در داستان پرومته می‌شنویم؛ و باز مجازاتی که برای رقیب جمشید، یعنی ضحاک تعیین می‌شود و جمشید نیز به نوعی شریک مجازات ضحاک است، هم سنگ و برابر مجازاتی است که پرومته، خود بدان گرفتار می‌آید. این جریان به‌صورتی درآمده که آنچه مربوط به سیمای اسطوره‌ای «یک» قهرمان در منابع یونانی دیده می‌شود، در منابع ایرانی به شکل داستانی دربارهٔ «دو» چهره هم بسته تجلّی می‌یابد.

این نوشته بر زمینه‌هایی که میزان احتمال در آنها خیلی کم است تکیه دارد و از پرداختن به‌حدس و گمان به قصد یافتن منشأ اساطیری مشترک پرهیز خواهد کرد. این‌جا هدف اصلی توجه‌دادن به مشابهتهای بسیار قوی ساختاری و همانندیهای محتمل زبان‌شناختی است که در صحنه‌ای از ایلیاد هومر و صحنه‌ای از شاهنامه فردوسی دیده می‌شود. همچنین می‌خواهد این مسأله را مطرح کند که توازن میان صحنه‌ها بیانگر چیزی فراتر از تکرار محض مضمونی نسبتاً عام در سنت شعری حماسی پهلوانی ایران و یونان است. قرینه‌ها و برخی شواهد ضمنی دو متن، در شکل کنونی آنها، اشاره به این دارد که صحنه فرعی داستان هومر، به‌طور چشمگیری از طریق برخی راهها و ابزار انتقال که اکنون بازنیافتنی است، به‌صورت الگویی خاص برای آن صحنه از شاهنامه فردوسی درآمده بود. بدین‌ترتیب این‌جا ما از وجود یک منشأ مشترک اساطیری یا تطابق کاربرد «نوع» صحبت به میان نمی‌آوریم، هم‌چنان‌که دربارهٔ استفاده فردوسی از صحنه داستان هومر، به‌صورت نمونه‌ای ادبی سخن نخواهیم گفت.

اکنون بهتر است این مبحث پردامنه و در عین حال پیچیده را که چگونه انتقال متن هومری

---

۱ ـ نگاه کنید به دیک دیویس، **حماسه و شورش: مورد شاهنامه فردوسی**، (آرکانزاس ۱۹۹۲) صص ۸-۳۶؛ و.ت. هـ جکسن، **پادشاه و پهلوان، مضمونی حماسی**، (کلمبیا ۱۹۸۲) Passim.

به‌عصر فردوسی صورت گرفت و امکان استفاده آن برای فردوسی فراهم آمد، کنار بگذاریم، اما این حقیقت راکه آثار هومر به شکلی بر داستانهای اسلامی سده‌های میانه تأثیر گذاشته بود نمی‌توان انکار کرد. نمونه‌های متعددی از تداخل درون مایه بخشهایی از سرگذشت اولیس را در افسانه‌های هزار و یک‌شب می‌توان دید. پرآوازه‌ترین آنها داستان رهایی اولیس از چنگ پلی‌فموس (غول یک چشم) است که اولیس و افرادش از طریق قرار گرفتن زیر پوست و بدن گوسفندان، فرار کردند. امّا چگونگی انتقال متون هومری، یا مایه‌هایی از این متون به حوزهٔ فرهنگی ایران از پیچیدگی بیشتری برخوردار است. آقای یورک کریمر در مقاله‌ای تحت عنوان «ترجمه عربی اشعار هومر» به گزارشی مربوط به‌قرن سیزدهم / هفتم اشاره می‌کند که می‌گوید اشعار هومر در اوایل خلافت عباسیان توسط فردی از اعضای تئوفیلیان ادسا به زبان سریانی ترجمه شده بود. این شخص که بر گروه مترجمان خلیفه المهدی (۱۶۹-۱۵۸) ریاست داشت، در سال ۱۶۹/۷۸۵ درگذشت[۱]. از آن‌جا که این ترجمه مدت زمانی حدود دویست سال بر شاهنامه مقدم است، فرصت کافی برای انتشار مایه‌های اصلی و صحنه‌هایی از منظومه هومر در سرتاسر بین‌النهرین و ایران وجود داشته است و دست کم این امکان در میان بوده که ترجمه صحنه مورد بحث ما، به محیط اجتماعی - فرهنگی ایرانِ عصر فردوسی راه یافته باشد.

اشاره به صحنه‌ها این‌گونه صورت می‌گیرد که در ایلیاد، هلن اردوی یونان را، آن‌طورکه از فراز باروی شهر تروا دیده می‌شود، برای پریام توصیف می‌کند، و در شاهنامه، هجیر وصف لشکرگاه ایرانیان را، بدان‌سان که از بالای دیوارهای دژ مرزی قابل مشاهده است، برای سهراب بازمی‌گوید. این دژ اندکی پیشتر با هجوم سپاه توران، به‌ویژه پهلوانیهای سهراب به تصرف آنان درآمده است.

اگرچه سهراب فرمانده سپاه توران نیست (جوانی و اصل و نسب مشکوکش ـ که به هر حال نیمه ایرانی به حساب می‌آید ـ سپهسالاری او را بر سپاه توران غیرممکن می‌سازد)، امّا دژ دشمن را یک‌تنه تسخیر کرده و فرمانده دژ یعنی هجیر را به بند کشیده است. سهراب در جناح تورانیان، به‌خاطر این فتح نمایان و در این لحظه از داستان، سیمایی ممتاز دارد. در هر دو منظومه، در مجال پیش از پیکار، به‌چهره‌ای متعلق به‌جناح دشمن، اعتباری یا حقیقی، برمی‌خوریم (هلن که یونانی است، در تروا دشمن محسوب می‌شود و هجیر که ایرانی است، در سنگر تورانیان، دشمن به‌شمار می‌آید). این‌فرد برای‌سرکردهٔ سپاه خصم (پریام ـ سهراب)، آرایش لشکرگاه محاصره کننده را وصف می‌کند.

۱- یورک کریمر، **ترجمه عربی اشعار هومر**:
Zeitschrift die deutsche morgen. landische Gessellschaft 106 (1956): 261.

هلن از آن رو به صحنه می‌آید که الهه «ایریس» وی را به تماشا فراخوانده است و هجیر بدان سبب که سهراب خود به طلب او می‌فرستد. هر دو بر فراز برجی، به گفته هومر در ایلیاد (سرود سوم) Purgon با «جایگاه بلند»و به گفته فردوسی در شاهنامه بر فـراز بـاروی دژ (شـاهنامه، جـلد دوم، صفحه ۲۱۱)، پدیدار می‌شوند[۱]. این هر دو مکان به گونه‌ای است که از آن جایگاه اردوی دشمن را در پهنهٔ دشت زیر پا می‌توان دید. در شاهنامه فردوسی این رویداد در خور توجّه بیشتری است، زیرا زمان برای گفت‌وگو در این نقطه قدری نابهنجار می‌نماید. سهراب، درست لحظه‌ای قبل از آن‌کـه هجیر را به‌بالای دیوار نزد خود بخواند بر اسب می‌نشیند و کمند بر فتراک زین می‌بندد*، یعنی آماده است تا به تاخت از اردوی توران به سپاه ایران حمله برد. امّا در بیت بعد، صحنه به گونه‌ای است که گویا سهراب از برج و باروی دژ بالا می‌رود و بعید است که دیگر سوار بر اسب باشد. به‌طورکلی در جنگهای ایران و توران، سوار شدن پهلوانان بر مرکب، نشانه مرسوم آمادگی آنان برای پـیکار است، و به دنبال، در این‌جا بالا رفتن از برج و بارو به خاطر نظارهٔ قشون مقابل، واقعاً امری بی‌پیشینه و استثنایی به‌شمار می‌رود، اگرچه ـ البته ـ دلایل مجاب‌کننده‌ای وجود دارد که بـه چـه دلیـل بـاید این حرکت در این لحظه و نقطه صورت بگیرد (سهراب نگران است، نگران این‌که چگونه پـدر را در جمع دلاور مردان ایرانی بشناسد). در این صحنه از شعر فردوسی موقعیّت دو سپاه ایران و توران در مقابل هم، به‌طورکلی وارونه شده است، به‌طوری‌که اگرچه می‌دانیم تورانیان به قلمرو ایران تجاوز کرده‌اند، امّا اکنون با دژ محاصره شده‌ای روبه‌رو هستیم که از فراز باروی آن سپاه دشمن مورد نظاره قرار می‌گیرد - یعنی مهاجمان واقعی، برای یک لحظه در شعر، به‌صورت مدافعان دژ درمی‌آیند. واژگونگی موقعیت دو سپاه، جزءپردازیهای صحنه شاهنامه را در شرایطی هم‌آهنگ و مـنطبق بـا صحنه ایلیاد قرار می‌دهد که در آن حصار تروا از سوی مـهاجمان یـونانی مـحاصره شـده است. بدین ترتیب تصرف دژ مرزی و اسارت فرمانده‌اش، هجیر، نه تنها طرحی ابداعی از سوی فردوسی است تا سهراب، فردی را جهت پرس‌وجوی احوال دشمن در اختیار بگیرد، بلکه وسیله‌ای می‌شود که کار تماشای آرایش قشونِ مقابل از فراز دیوارهای آن دژ مورد تهدید، نیز صورت پذیرد، یـعنی درست مانند ایلیاد. به‌هرحال فردوسی سپاه توران را در اصل به گونه‌ای درنظر گرفته است که مترصد

---

۱ - آ. تی. موری (مصحّح)، **ایلیاد** (لندن ۱۹۲۴)، چاپ مجدد ۱۹۳۷؛ **شاهنامه** فردوسی، جلد ۲ (مسکو ۱۹۶۶).

*

بپوشید سهراب، خفتان جنگ — نشست از بر چرمهٔ سنگ رنگ
یکی تیغ هندی به چنگ اندرش — یکی مغفر خسروی بر سرش
کمندی به فتراک بر شست خم — خم اندر خم و روی کرده دژم

تهاجم و حمله برق‌آسا به خارج از دژ است. این معنا از آن‌جا مشخص می‌شود که وی سهراب را، پیش از فراخواندن هجیر، سوار بر اسب و آمادهٔ کارزار نشان می‌دهد.

پریام و سهراب، هریک، از هم صحبت خود می‌خواهد تا از اردوگاه خصم برایش بگوید. نخست هرکدام به سیمای ویژه در خور توجّهی از سپاه دشمن اشاره می‌کنند؛ پریام دربارهٔ فردی شاخص که به نظر می‌رسد سرکردهٔ یونانیان باشد، می‌پرسد و سهراب از سراپرده‌ای که گویا گرانمایه مردی از ایرانیان در آن جای دارد، سؤال می‌کند. در حقیقت هر دو نفر از شهریار مقابل سراغ می‌گیرند. آگاممنون فرمانروای یونان است و کاووس شاه ایران. پاسخهای هلن و هجیر با توصیفی ستایش‌آمیز و مبالغه‌ای شایسته همراه است. اگر این تنها توازن و همانندی میان دو رشته پرسش و پاسخ بود، انسان می‌توانست آن‌را خیلی قابل اعتنا نداند و شاید هم آن‌را در عرف شعری و برپایه واقع‌بینی، «امری طبیعی» تصور کند که بالاخره شخص شاه و سراپرده‌اش باید از دیگران متمایز بنماید، امّا بعد می‌بینیم هرکدام از سیمای دیگری سؤال می‌کنند. پریام از فردی و سهراب از سراپرده‌ای. هلن می‌گوید، این مرتبه پریام، اولیس را نشان داد. هجیر می‌گوید، سهراب به توس و یا دقیقتر به سراپردهٔ توس اشاره کرد. در ظاهر این دو از شباهت چندانی برخوردار نیستند، با این وصف در خصلت و منش‌ای ویژه مشترکند، خصلتی که در بسیاری از فرهنگهای حماسی، به برخی از پهلوانان، سیمایی متفاوت می‌بخشد. اولیس شایستگیهای پهلوانی را همراه با حیله‌گری دارد، یعنی کسی است که برای دست یافتن به هدف، بیشتر به نیرنگ و دستان متوسل می‌شود تا مستقیماً به زور بازو. توس نیز در شاهنامه چهره‌ای مشکل‌آفرین دارد. شاید بتوان گفت از نظر روان‌شناختی، در مقایسه با اسفندیار، سیاووش و یا سودابه چندان راحت و ساده نیست. توس در سپاه ایران سیمایی سرکش دارد و همین امر به او هویتی شاخص می‌بخشد. طوس از دست یافتن به تاج و تخت محروم مانده است، (وی پسر نوذر است، شهریاری که به دست افراسیاب کشته شد)، گفتار و کردارش به سبب آزردگی از این واقعیت، اغلب توجه برانگیز است. فرمانبرداری‌اش مورد تردید است (مثلاً فرمان مستقیم کیخسرو را در باب خودداری از قتل فرود، نادیده گرفت)، یا وقتی کاووس شتابزده و نسنجیده عمل می‌کند (جریان بیرون راندن رستم از بارگاه و انکار صداقت سیاووش)، رستم می‌گوید فقط به‌خاطر توس است که بازمی‌گردد، این خود اشاره‌ای ضمنی است که از نظر فردوسی، شخصیت توس می‌تواند ابزارمناسبی‌باشد برای آنچه‌درعرف‌شعری و شرایط‌داستانی، خطاکاری‌به‌شمار می‌آید. بنابراین توس نیز مانند اولیس رزم‌آوری است که نیاتش را پنهان می‌دارد. آنچه از وی به‌آشکار سرمی‌زند، از هزارتوی درونش فرمان می‌گیرد. فضای اطراف توس را هاله‌ای از ابهام پوشانده و در نهایت توس انسانی است با نگرشی غیراخلاقی و در انتظار فرصتی مناسب. گرچه ترفندهای اولیس

علیه دشمن به کار گرفته می‌شود و نیرنگ توس مستقیماً متوجه فرمانروای خودی است، امّا هر دو در زمرهٔ نمونه‌های متمایز قهرمانان حماسی قرار می‌گیرند. ذات و سرشت این نوع قهرمانان به گونه‌ای است که باید میان شیوه و منش زندگی آشکار و نه چندان پیچیده آنها با درون پر رمز و راز و نیرنگ آلودشان تمایز قائل شد. اینان، هر دو با پنهان نگه‌داشتن احساس و نیاتشان و با استفاده از استعداد فرصت‌طلبی، زنده می‌مانند؛ اولیس در جهان به‌طورکلی و توس در اردو و دربار خسروان ایران.

با پرسش سوم اگر مشابهت دو متن بیشتر نشده باشد، به‌طور یکسان و برابر نمود پیدا می‌کند و ادامه می‌یابد. پریام، بار دیگر از رزم‌آوری معیّن سؤال می‌کند و سهراب از سراپرده‌ای مشخص می‌پرسد. پریام به آژاکس اشاره می‌کند و سهراب، خیمه گودرز را نشان می‌دهد. هرکدام از این دو، در شعر و فرهنگ مربوط به خود پهلوانانی شاخص و نام‌آور هستند، به‌طوری‌که انسان می‌تواند آنان را از نظر مرتبه و جایگاه در شمار شخصیتهای ردهٔ دوم حماسه بپندارد. اگرچه از جزئیات احوالشان به گستردگی و کمال احوال قهرمانان ردهٔ اوّل سخنی به میان نمی‌آید، امّا اغلب با تشخّص فردی و منزلت دودمانی از آنها یاد می‌شود. مثلاً، آژاکس را نمی‌توان از حیث ارزش و اهمیت با آشیل و آگا ممنون مقایسه کرد، همان‌طور که گودرز با رستم و کاووس قابل مقایسه نیست. شخصیت آژاکس این‌گونه توصیف می‌شود: پهلوانی به زورمندیِ «گاو نر»، انسانی با توان جسمی بسیار و احساس وفاداری بی‌چون و چرا، امّا بی‌بهره از شایستگیهای روحی و بصیرت ذاتی. گودرز نیز چنین سیمایی دارد. گودرز، نوعاً، از جمله بسیار پهلوانانی است که شهریار ایران فقط می‌تواند بر زورمندی و بی‌باکی آنان تکیه کند، امّا او نیز چنان معرفی می‌شود که گویی ذاتاً دیردرک و بی‌کیاست است. او در مقایسه با دیگر پهلوانان نجیب‌زاده و هوشمند ایران، از توان روحی و زیرکی کمی برخوردار است. از نمونه‌های مشخص نابخردی گودرز، به قتل رسانیدن پیران، رایزن ایرانی‌تبار افراسیاب است. پیران به‌دست گودرز کشته می‌شود، امّا پیش از کشته شدن و برای پرهیز از جنگ، به اعتراض می‌گوید که همواره سعی کرده است بر افراسیاب نفوذ کند و او را به سوی آشتی با ایران بکشاند، امّا گودرز با طعن و تحقیر جواب پیران را می‌دهد و پیران را به جنگ فرا می‌خواند. وقتی پیران را می‌کشد، به راستی احساس شادمانی می‌کند. این حالت گودرز در تضاد کامل با موضع و پندار رستم و کیخسرو است. این دو از فرآیند رویدادها، گفتهٔ پیران را باور دارند (حکایتی که خواننده از پیش با آن آشناست). هر دو از مرگ پیران عمیقاً اندوهگین می‌شوند*.

---

* استاد فرزانه جناب آقای دکتر محمدرضا راشد محصل که این نوشته را ملاحظه فرمودند، تذکر دادند که نویسنده در دریافت و ترسیم سیمای گودرز به خطا رفته است. گودرز پهلوانی باوقار و سنگین توصیف شده و ماجرای قتل پیران به‌دست وی به انتقام خون هفتاد فرزند صورت گرفته است. مترجم به لحاظ رعایت اصل امانت در ترجمه، آنچه را که نویسنده از چهره گودرز تصویر کرده بود، به فارسی برگرداند.

بدین‌ترتیب سه پرسش نخستین در این گفت‌وگو، متوازن است. در هر مورد پیش از آن‌که پرس‌وجویی ساده برای دریافت توضیح درکار باشد یا پاسخ دهنده بتواند بر مبنای نظم و قاعده لشکرگاه دشمن را توصیف کند، پرسشگر و «فرمانده دژ» به چهره‌هایی ویژه و معیّن اشاره دارد و می‌خواهد آنان را بشناسد و دربارهٔ آنها اطلاع بگیرد. سؤال نخستین در پی آن است که آگاهیهایی دربارهٔ شهریار اردوی مقابل به‌دست آورد، دومین سؤال راجع به قهرمانی است که به حیله‌گری و فرصت‌طلبی شهرت دارد و سومین پرسش در باب پهلوانی گاوزور و گاو صفت توضیح می‌خواهد. هریک از این افراد، از نظر اهمیت نسب و تبار، سلسله مراتب مشابهی دارند. اوّلی شهریار است، دومی نجیب‌زاده‌ای با اصل و نسب است (اولیس در جایگاه خود شهریاری به حساب می‌آید و توس فرزند پادشاه است)، که بیشتر با کیفیت درونی غیراخلاقی تصویر می‌شود و سومی پهلوانی در ردهٔ دوم پهلوانان است که به‌خاطر قدرت زیاد جسمی و ضعف روحی شناخته می‌شود.

در شاهنامه، درست پس از سؤال سوم، لحظهٔ اوج این گفت و شنود فرا می‌رسد. سهراب نه تنها به سراپردهٔ رستم، که به شخص رستم نیز اشاره می‌کند و از هویت او می‌پرسد. هجیر پاسخ می‌دهد وی را نمی‌شناسد و نمی‌داند کیست، می‌گوید شاید جنگاوری مشهور از خطّهٔ چین باشد (چنین گفت کز چین یکی نامدار).

این جواب هجیر بدان سبب است که بیم دارد اگر رستم، جهان پهلوان ایران، را به‌سهراب بنمایاند، سهراب در پی قتل رستم برآید و ایران‌زمین بی‌دفاع بماند. در ایلیاد برای این موقعیت داستان هیچ قرینه‌ای وجود ندارد. اگرچه هلن خیلی کوتاه یکی دیگر از قهرمانان را می‌شناساند (ایدومینوس)، امّا با گفتن این جمله که بسیاری دیگر هستند که می‌تواند نام ببرد، بسنده می‌کند. بدین‌ترتیب به‌نظر می‌رسد گفت و شنود به پایان رسیده است.

با این وصف، این‌جا گفت‌وگو تمام نمی‌شود. هلن از نبود دو قهرمان دیگر، که حضور آنان را انتظار می‌کشد، در شگفت است، کاستور و پلی دیوس، برادران همزاد هلن. آنان کجا هستند؟ چرا در جایی که باید حضور داشته باشند، نیستند؟ سهراب نیز از غیبت رستم در تعجب است، رستم کجاست؟ چرا دیده نمی‌شود؟ درحالی‌که باید باشد. در هر دو صحنه، پویشگری از اردوی دشمن، فردی از خاندان خویش را جست‌وجو می‌کند که می‌داند باید در آن معرکه حاضر باشد، امّا وی را نمی‌یابد. دو شاعر در این صحنه از داستان به‌طور آگاهانه، کنایه‌ای شگرف به کار گرفته‌اند و آن این است که خواننده می‌داند رستم واقعاً آن‌جا حضور دارد؛ و نیز لحظه‌ای بعد هومر به ما می‌گوید که کاستور و پلی‌دیوس پیشتر به قتل رسیده‌اند، هلن از ماجرا بی‌خبر است.

با نگاهی ظاهری، روند گفت‌وگوها که در خلال سه پرسش نخستین در مسیری کاملاً مشابه و

نزدیک به هم پیش می‌رفت، به نظر می‌رسد اینک از هم فاصله گرفته‌اند، و باز هرچند در نتیجه شرایط کاملاً متفاوت طرح و زمینه داستان که در آن این گفت‌وگوها از بالای برج صورت می‌گیرد، گزارش بقیه ماجرا در نظر اوّل متفاوت جلوه می‌کند، امّا اگر با نگاهی دقیقتر و موشکافانه‌تر به آن بنگریم، صحنه‌ها همچنان مشابهت کامل خود را حفظ کرده‌اند. در هر مورد، پس از سه سؤال نخستین، لحظهٔ تحیّر یکی از نقش‌آفرینان به‌خاطر «غیبت» فردی از اعضای خاندان فرا می‌رسد ـ در مورد هلن این غیبت واقعی است (کاستور و پلی دیوس واقعاً کجا هستند؟) و در مورد سهراب، مسأله ساختگی است (رستم کجاست؟ در جلو سهراب، امّا هجیر حقیقت را پنهان می‌کند). کنایه نهفتهٔ این دو لحظه، حول محور ناآگاهی از زمان و شیوهٔ مرگ دور می‌زند. در ایلیاد، مرگ دو تن از خاندان هلن، پیش از این گفت‌وگو رخ داده و در شاهنامه مرگ هنوز به سراغ سهراب نیامده است. کاستور و پلی‌دیوس، پیشتر بر بستر خاک آرمیده‌اند امّا به سبب نیرنگ هجیر، سهراب از جنگ با رستم، که او را نمی‌شناسد، منصرف نمی‌شود و اندک زمانی بعد به‌دست پدر طعم مرگ را می‌چشد. افزون بر این مشابهت، ما در این‌جا با مرگی روبه‌رو هستیم که توسط اعضای خاندان مقتول (مقتولین) صورت می‌گیرد. کاستور و پلی‌دیوس به‌دست عموزادگان خود کشته شده‌اند و سهراب، بعداً، به‌دست پدر با مرگ روبه‌رو خواهد شد. در هر دو صحنه، به سبب غیبت یکی از اعضاءِ خاندان (در باب هلن دو تن)، که حضورشان جدّاً مورد انتظار است، علم و اطلاع راه به تحیّر و سرگشتگی می‌برد، و باز در هر مورد، این تحیّر، از سوی شاعر در درون زمینهٔ گسترده‌تر معمایی دیگر یعنی واقعیت پنهان شدهٔ مرگ، جای می‌گیرد، مرگی که در ایلیاد پیشتر اتفاق افتاده و در شاهنامه بعداً اتفاق خواهد افتاد. تفاوتهای دو داستان، البته یک واقعیت است بدین ترتیب: در ایلیاد، آگاهی دهنده هلن است که ناگهان به حیرت می‌افتد و در شاهنامه پرسشگر یعنی سهراب است که دچار سرگشتگی می‌شود. در ایلیاد مرگ در گذشته رخ داده و در شاهنامه در آینده صورت می‌گیرد. هلن، در ایلیاد، به زندگی ادامه می‌دهد اما سهراب به‌قتل می‌رسد. سهراب در شاهنامه به‌دست پدر کشته می‌شود، حال آن‌که در ایلیاد برادران هلن به‌دست عموزادگان خود به قتل می‌رسند. امّا با وجود این تفاوتها، بد نیست موضوع همانندیها را نیز تا این‌جا جمع‌بندی کنیم:

جایگاه شناسایی از فراز برج و بارو صورت می‌گیرد، سؤالات از دشمنی پرسیده می‌شود که در اردوی خودی و دسترس قرار دارد، میان پرسشها و پاسخها از نظر ترتیب و محتوا، توازن کاملی به‌چشم می‌خورد، همهٔ اینها به جای خود، مشابهت میان لحظه‌های اوج گفت‌وگو نیز در خور توجّه است. موضوع سردرگمی، غیبت واقعی یا ساختگی، مسأله مرگ، مرگی که در ایلیاد قضیّه‌اش تمام شده و در شاهنامه در راه است و بالاخره موضوع خویشاوندی قاتلان با قربانیان، اینها مواردی است

که از کنار هیچ‌کدام نمی‌توان به‌سادگی گذشت.

قویترین وجه پرتب و تاب این گفت و شنود شاید دراین‌جا باشدکه آنچه به‌شکل‌گزارشی ساده در حدّ ارائه اطلاعات و نوعی فهرست نام افراد حاضر در رویدادهای جنگی بود، چنان‌که در اغلب متون حماسی معمول است، ناگهان به‌صورت لحظه‌ای درمی‌آید که دست وحشت‌آفرین سرنوشت یک‌سره در آن دخالت می‌کند. هیجان ماجرا را بیشتر باید مخاطبان احساس کنند تا قهرمانان منظومه، زیرا اینان تاکنون فقط دلهره‌ای گنگ و نامعلوم دارند. این لحظه، لحظه‌ای است که در آن سخنگوی صحنه‌ها از حقیقتی که چون شناخته شود تأثیری سخت ویرانگر بر وی خواهد گذاشت، هنوز بی‌خبر است. در هر دو مورد، شعر، فراسوی توصیف ظاهری این جهان قابل رؤیت، به‌ناگاه فضایی دیگر را می‌گشاید و قتل خانوادگی همچون سایه‌ای از وحشت، که مخاطبان از پیش بدان آگاهی دارند، در این‌فضا راه می‌یابد، حال آن‌که قهرمان اصلی در این پیش‌زمینهٔ شعر، هنوز بی‌خبر مانده است.

پس از حیرت هلن از غیبت برادران و توضیح مختصر هومر از ماجرای قتل آنان، صحنه داستان هومر تغییر می‌کند و به شرح تدارک جنگ می‌پردازد. امّا در شاهنامه، این صحنه با پرسش سهراب دربارهٔ سه پهلوان دیگر، ادامه می‌یابد: گیو (فرزند گودرز است که قبلاً معرفی شد)، فریبرز (فرزند کاووس، که وی نیز معرفی شد) و گراز (وابسته و خویشاوند گیو و گودرز است).

اگر فردوسی در هیچ مرحله‌ای از مراحل داستان از نمونه‌های هومری استفاده نکرده باشد، حداقل این بسط صحنه می‌تواند با آنچه از نحوهٔ کار او دربارهٔ بهره‌برداری از سایر منابع سراغ داریم، کاملاً تطابق و سازگاری داشته باشد. البته منابع اصلی مورد استفاده فردوسی از میان رفته و مقایسهٔ مستقیم با آنها امکان‌پذیر نیست؛ امّا نویسندگان نزدیک به عصر فردوسی، هر موقع به داستانهایی اشاره می‌کنند که وی نیز به آنها پرداخته، می‌بینیم، حاصل برخوردش با این داستانها به گونه‌ای است که آنها را کاملتر، مشروحتر و با جزئیات بیشتری عرضه می‌کند. نمونه‌های متعددی از این سبک کار را هنگام مقایسهٔ داستانهایی که ثعالبی مورخ مشهور در آثار خود نقل کرده و عملکرد فردوسی با همین داستانها، می‌توان پیدا کرد. درحالی‌که طرح خطوط اصلی داستانها و توصیف قهرمانان در آثار ثعالبی و شاهنامه فردوسی آن‌چنان به هم نزدیک هستند که بی‌هیچ شکی حکایت از منبع اصلی مشترکی دارند، امّا همواره فردوسی داستانها را کاملتر و با جزئیات بیشتری از ثعالبی نقل می‌کند. بدین‌ترتیب افزودن سه پرسش دیگر توسط فردوسی بر صحنه گفت و شنودها، در مقایسه با همین صحنه در ایلیاد، نمی‌تواند بیانگر این باشد که فردوسی در این مورد خاص تا حدّی کار شاعر اوّلیه را نمونه (مدل) طرح داستان خود قرار نداده است. به همین ترتیب بسط دامنه گفت‌وگوها و جلوه بخشیدن به توصیفها در شاهنامه، حتّی در روند این صحنه فرعی سه پرسش و پاسخ، احتمال چنین

اقتباسی راکم نمی‌کند. چیزی که در نهایت می‌توانیم بگوییم این است که اصلاً شیوهٔ مرسوم فردوسی شرح و بسط به مواد و مصالح خام منابع خود بوده است. جالب توجه این که در این‌جا فردوسی، صحنه هومر را با محافظه کاری بسیار گسترش می‌دهد، یعنی سه قهرمان دیگری راکه به صحنه اضافه می‌کند، به تعبیری در گسترهٔ شناساندن بیشتر همان پهلوانانی است که قبلاً از آنها نام برده بود. در واقع اینها یا فرزندان آن سه قهرمان اوّلیه هستند (فردوسی به‌راستی بر رابطهٔ پدر فرزندی، که قلب و کانون داستان او را تشکیل می‌دهد، تأکید می‌کند)، یا خویشاوندشان. به دیگر سخن فردوسی این مرتبه سه قهرمان دیگر را براساس دارا بودن صفات و مَنشهای «ویژه شخصی» برنمی‌گزیند، حال آن‌که سه قهرمان اوّل را مشابه و همسنگ قهرمانان هومر و با ویژگیهای آنها انتخاب می‌کند.

این نکته بسیار بااهمیت است که فردوسی، علی‌رغم گسترش ظاهری طرح اوّلیه هومری، صحنه را در جایی به پایان می‌رساند که هومر به‌پایان برده بود. در آن‌جا مجدداً سهراب دربارهٔ رزم‌آوری می‌پرسد که مخاطبان می‌دانند او رستم است و بازهم فردوسی، هجیر را به پنهان‌کاری و طفره رفتن از بیان حقیقت وامی‌دارد (این مرتبه به ما می‌گوید به چه دلیل هجیر نمی‌خواهد هویت رستم را فاش سازد). بدین‌ترتیب، فردوسی، سهراب را به حیرت اولیه خود بازگردانده است و در همان حال به مضمون پنهان شده قتلی خانوادگی و سرنوشت شومی که در کمین است، اشاره دارد. همه این ماجرا را مخاطبان به وضوح می‌دانند، امّا قهرمان اصلی از آن بی‌خبر است. هجیر این حقیقت را انکار می‌کند که قهرمان مورد اشاره سهراب، رستم است، امّا ضمناً از دلاوری و شجاعت رستم بسیار می‌گوید و باز در همان حال که سهراب را از «دیدار» رستم برحذر می‌دارد، همچنان اشتیاق او را به این دیدار شدّت می‌بخشد.

چنین دوباره‌گوییهایی، اسلوب متعارف هنر داستان‌پردازی فردوسی است و مخصوصاً در خلال روایتش از داستان سهراب، به خوبی به چشم می‌خورد. پرسش دوبارهٔ سهراب از هجیر جهت شناسایی آن پهلوان اسرارآمیز و ناشناخته، در واقع مجالی است تا حقیقت رخ بنماید و از جنگی شوم و مصیبت‌بار جلوگیری شود. فردوسی با هنرمندی در طول داستان لحظه‌هایی از این‌گونه فراهم می‌کند و چنین به‌نظر می‌رسد که با توجّه به این فرصتها، سوگ‌نامهٔ سهراب، سمت و سوی دیگری خواهد یافت. مثلاً وقتی کاووس، رستم را پرخاش‌گونه مورد عتاب قرار داد (چون رستم در پاسخ به احضار خود درنگ ورزیده بود)، وانمود می‌شود که دیگر رستم به جنگ با سهراب تن درنخواهد داد؛ و باز همان‌طور که دیدیم سهراب دو بار از هویت آن پهلوان مرموز می‌پرسد. هر دو مرتبه احساس می‌کنیم سهراب در آستانه درک حقیقت قرار گرفته و دو پهلوان دست به پیکار نخواهند زد. دفعهٔ دیگر، سهراب از خود رستم نام و نشان او را می‌پرسد و حتّی مستقیماً سؤال می‌کند

آیا او به‌راستی رستم است، و دگرباره احساس می‌کنیم حقیقت رخ می‌نماید. حتّی هنگامی که ضربه مرگ‌آور فرود آمده و رستم نوش‌دارو طلب می‌کند (دارویی که در اختیار کاووس است و می‌تواند زندگی سهراب را نجات دهد)، صحنه به‌گونه‌ای آرایش می‌یابد که شاید سهراب با مرگ روبه‌رو نشود، امّا کاووس از روی بدسگالی دارو را در اختیار رستم نمی‌گذارد. اوج بخشیدن به‌لحظه‌های پرهیجان داستان از طریق طرح مکرر این صحنه‌ها، که شاید سرانجام مصیبت‌آفرین داستان، به نحوی صورت نپذیرد، از ویژگیهای اسلوب داستان‌پردازی فردوسی است. ما استفاده مشابه از این شیوه را در حکایت اسفندیار نیز دیده‌ایم. اصولاً وقتی فردوسی رخدادهایی را نقل می‌کند که به مرگ پهلوانان می‌انجامد، به‌خاطر مرگ آنان و مخصوصاً برای فراخواندن مخاطبان به‌مویه و ماتم، از این شیوه بهره می‌گیرد. بدین‌ترتیب، با توجّه به تمایل فردوسی به گسترش رویدادهای کوچک، آن‌گونه که در جای دیگر منظومه دیدیم، می‌توانیم قبول کنیم که وی باید نکته ظریف و پنهان این لحظه سرگردانی هلن را در ایلیاد هومر گرفته باشد و پس از مختصر تأملی که طی آن مضمون گفت‌وگوها را تکرار می‌کند، به همین صورت به جایگاه اوّل داستان بازگردد (یعنی سه قهرمان پیش از اوّلین لحظهٔ سرگردانی معرفی می‌شوند و سپس، قبل از آن‌که موضوع سرگردانی سهراب دوباره مطرح شود، سه قهرمان دیگر مورد وصف قرار می‌گیرند).

تشابه ساختاری دو صحنه، چنان‌که در بالا بیان کردیم، به‌خوبی نشان‌دهندهٔ بهره‌برداری فردوسی از صحنه داستان هومر است. اگرچه این خود می‌تواند دلیل مجاب‌کننده‌ای باشد، اما تنها مدرک ما براین ادّعا نیست، بلکه همانندیهای زبان‌شناختی نیز در این میان وجود دارد. این همانندیها، هرچند از قاطعیّت کمتری برخوردار است، لکن در هرحال شایسته توجّه و تأمل است. در شاهنامه چاپ مسکو واژه / عبارت به‌کار رفته برای آن «جایگاه مرتفع» که سهراب و هجیر به نظارهٔ صف‌آرایی سپاه ایران ایستاده‌اند «برز / borz» ذکر شده و در برخی نسخه‌ها «تند بالا» آمده است. تلفظ نوین borz به «برز / barz» متمایل شده، امّا لغت‌نامه دهخدا، همان گویش «برز / borz» را ضبط کرده است (ریشه رشته کوه البرز و نام فریبرز از همین واژه است). این خود انسان را به‌سویی می‌کشاند تا باور کند واژهٔ اصلی قبل از گسترش متن شاهنامه و یا کلاً در منبع مورد استفادهٔ فردوسی، همان برج = Tower بوده است. واژه برج با کلمه‌ای که هومر برای این جایگاه به کار می‌برد یعنی «Purgon» از نظر معنی مشابه و به‌طور ضمنی هم خانواده می‌نماید. بیتی از شاهنامه که در آن عبارت «برز بالا» به کار رفته، درست لحظه‌ای را مشخص می‌کند که مواد خام داستان، که احتمالاً از ایلیاد هومر نشأت گرفته، به داستان فردوسی راه می‌یابد. استفادهٔ دور از مهارت این «نقطه مرتفع» در این جا لحظهٔ انتقال به‌صحنه هومری را مشخص می‌کند. چه قبلاً فردوسی یا منبع اصلی او، سهراب را سوار بر مرکب کرده

است، یعنی به‌رسم معمول آمادهٔ پیکار است، آن‌گاه درهمین‌جا صحنه ایلیاد به‌داستان ضمیمه می‌شود. شاید بتوان قضیه را چنین تصوّر کرد که فردوسی یا یکی از نسخه‌برداران اوّلیه، نامعقول بودن این نکته راکه چگونه فردی سوار بر اسب می‌تواند از برجی (یا پله‌هایی) بالا رود، درک کرده و کلمهٔ «برز» را که از تشخّص کمتری برخوردار است به‌جای برج به‌کار برده است. می‌دانیم «برز» به‌طورکلی به‌معنای محل بلند و جای مرتفع نظیر تپه و پشته آمده و می‌توان از فراز آن اردوی دشمن را نظاره کرد. امّا در این‌جا سروکار ما با تپه و پشته نیست. این‌نکته وقتی روشن می‌شود که لحظه‌ای بعد در همین صحنه، هجیر به دژی اشاره می‌کند که او و سهراب از بالای آن مشغول نظارهٔ صفوف سپاه دشمن هستند.

این سخن نیز دور از ذهن نمی‌نماید که نام دو خبردهنده، یعنی هلن و هجیر را هم‌ریشه بدانیم و این‌که کلمه هجیر می‌تواند به‌خوبی از کلمه هلن اقتباس شده باشد. البته این نامها ظاهراً شباهتی به‌هم ندارند، امّا با توجّه به تحولات زبان‌شناختی، این تغییر امری ساده و پذیرفتنی است. اختلاف مصوتها اصلاً در خور اعتنا نیست، زیرا نخستین مصوت هجیر / Hojir در متن شاهنامه این‌گونه تلفظ نمی‌شود (لغت‌نامه دهخدا این کلمه را هجیر / Hejir و به کسر اوّل ضبط کرده است). بدین‌ترتیب‌مصوت‌اوّل‌کلمه هجیر با نخستین مصوت کلمه هلن برابر است. دومین مصوت هم می‌تواند به‌خاطر ضرورت وزن شعر به‌طور کامل تغییر کرده باشد. این چیزی است که در کار فردوسی به کرات دیده می‌شود. آقای جلال خالقی‌مطلق نمونه‌های متعددی از نامها را به‌دست داده که فردوسی به‌خاطر ضرورتهای شعری آنها را سازگار و هم‌وزن کرده است[1]. حال صامتهای دو کلمه باقی می‌ماند.

اوّلین حرف حلقی یعنی هـ / H دقیقاً در هر دو کلمه یکی است، حرف l در هلن / Helen به‌سادگی می‌تواند از طریق تلفظ کامی و بعدها به دلیل شباهتهای ظاهری به j تبدیل شده باشد، بر همین سیاق حرف n در هلن به r در هجیر می‌تواند تغییر شکل دهد. براین اشتقاق دو ایراد وارد است، اوّل این‌که خبردهنده بالای برج در ایلیاد هومر، زن است و در شاهنامه مرد، دیگر این‌که کلمه هجیر در دورهٔ اوّلیه احیایِ زبان فارسی، خود کلمه‌ای مستقل و جاافتاده بوده است (با معانی گوناگون که عمده‌ترین آن «نیمروز» ضبط شده است)، امّا هیچ کدام از این دو ایراد قطعی و تعیین‌کننده به‌نظر نمی‌رسند. ما مثال مشابهی سراغ داریم که هنگام وام‌گیری از سنتهای ادبی فرهنگ دیگر، جنسیّت افراد اشتباه شده است. در شعر «ویلون» با عنوان «ترانه عاشقانه بانوان قرون پیشین» نام آن بانوی زیبای روزگاران گذشته یعنی «آرچی پیاد / Archipiades» به احتمال قریب به یقین از نام سرباز

۱- جلال خالقی‌مطلق، «پیرامون وزن شاهنامه» **نشریه ایران‌شناسی ۲**، شمارهٔ ۱، صص ۶۳-۴۸ مخصوصاً صص ۳-۵۱.

یونانی «السی بیاد / Alcibiades» اقتباس شده است. در مواردی که زمینه و مفهومی قویتر از خود نام، در جامعه کاملاً جا بیفتد، طبیعیتر به‌نظر می‌رسد که آن مفهوم یا صفت شناخته شدهٔ جزئی، می‌تواند چنین خطاهایی را موجب شود. السی بیاد به‌خاطر زیبایی‌اش پرآوازه بود. زیبایی صفتی زنانه است، بنابراین به‌روشنی السی بیاد / آر چی پیاد باید زن باشد. هلن برفراز برجی، در محاصره، ایستاده است و لشکرگاه دشمن را وصف می‌کند. این عمل، به‌طور قطع کاری مردانه است و انجام آن باید به عهدهٔ نظامیان باشد، بنابراین هلن / هجیر قطعاً «رزم‌آوری نرینه» است. درست است که واژه هجیر به‌عنوان نام در جای دیگر شاهنامه به کار رفته و به‌عنوان واژه‌ای مستقل و دارای معنی وجود دارد، امّا هستی این واژه در زبان فارسی می‌توانسته به‌طور کامل از شکل واسطهٔ خود یعنی واژه «هلن» / Helen که احتمالاً به‌عنوان نام وارد قلمرو فرهنگی ایران شده بود، اخذ شده باشد و به شکلی نزدیک به واژه اصلی یعنی Hojir / Hejir دربیاید. شاید تصور شود که این شواهد زبان‌شناختی بیش از حد لزوم برپایه حدس و گمان تکیه می‌کند. من این را قبول دارم (اگرچه هنوز براین باورم که چنین احتمالی وجود دارد)، امّا به‌هرحال محور اصلی بحث بیشتر بر همانندیهای ساختاری تکیه دارد تا همترازیهای زبان‌شناختی.

امکان این‌که داستان هومر، دست کم، منبع بخشی از داستان سهراب باشد، از طریق توسل به‌شاهدی نفی‌کننده نیز ثابت می‌شود. ما هیچ منبع و مأخذ بی‌واسطهٔ دیگری را نمی‌شناسیم که برای روایت داستان سهراب در اختیار فردوسی باشد. در روایت ثعالبی از روزگار فرمانروایی کاووس، داستان سهراب به چشم نمی‌خورد، حال آن‌که بیشتر حکایات مربوط به رستم را که فردوسی در شاهنامه آورده، ثعالبی نیز، ولو به‌اجمال، نقل می‌کند. در تاریخ طبری هم حکایت سهراب دیده نمی‌شود. البته نبود داستان سهراب در اثر ثعالبی و تاریخ طبری بدان معنا نیست که ضرورتاً داستان از هومر و یا جایی خارج از فلات بزرگ ایران اقتباس شده و باید در پی منشأ آن برآمد، امّا وجود داستانهایی مشابه در اسطوره‌های روسی، آلمانی و ایرلندی، که در آنها پدری ندانسته پسر را به قتل می‌رساند، خود احتمالاً نشان از منبعی مشترک در میان اقوام هند و اروپایی می‌دهد. با توجّه به این شواهد، شاید داستان هومر نیز، در شکل اصلی خود، جایی برای نفوذ در درون افسانه ایرانی باز کرده باشد[1].

---

۱ - جلال خالقی‌مطلق در مقاله‌ای تحت عنوان «یکی داستان است پر آب چشم»، (دربارهٔ موضوع نبرد پدر و پسر): همانندیهای موجود میان این افسانه‌های هند و اروپایی را نشان داده است، **ایران‌نامه** ۱، شماره ۲، صص **۲۰۵-۱۶۴**. خالقی‌مطلق توجه خوانندگان را به داستانهای هیلد براند (در آلمان)، کوچولاین (در ایرلند) و ایلیامورومک (در روسیه) جلب می‌کند که با داستان رستم و سهراب که پدر، ندانسته، پسرش را به قتل می‌رساند مشابهت کامل دارند. وی در همین مقاله اظهار نظر می‌کند که اصل داستان ریشهٔ سکایی دارد و در دورهٔ حکومت پارتها به باورهای فرهنگی مردم ایران راه یافته است.

جدا از مشابهتهای مشخص ساختاری، محتوایی و تکیه بر مسائل عاطفی که میان صحنه توصیف هلن از اردوی یونان برای پریام و صحنه توصیف هجیر از لشکرگاه ایران وجود دارد، همانندیهای کلّیتر و عامتری نیز میان زمینه و شکل‌گیری داستان سهراب و داستانی که در منظومه هومر آمده است، می‌توان قایل شد. قبل از پرداختن به این‌گونه همانندیها، باید اذعان کرد، هر اظهار نظری که به تأثیر مستقیم یا به‌طور کلی به منشأ مشترک این دو داستان نزدیک باشد، در بهترین شکل آن می‌تواند فقط دیدگاهی ذهنی و نظری تلقی گردد، اگرچه در مورد صحنه‌های معیّن هلن - پریام و هجیر - سهراب احتمال مصداق آن وجود دارد.

هر دو صحنه به‌خاطر این واقعیت که تقارن عجیبی در سرنوشت قهرمانان دیده می‌شود، به هم وابسته‌اند. در دژی که مورد تهدید قرار گرفته، فردی از جناح دشمن حضور دارد که (به‌ظاهر) می‌خواهد هویت سرکردگان اردوی خصم را به اطلاع فرمانده دژ برساند. امّا حضور فردی ناخوانده در اردوی مقابل یا دژ محاصره شده تنها رویداد مشابهی نیست که در این لحظه در دو داستان اتفاق می‌افتد، بلکه در هر دو شرایط ویژه‌ای دیده می‌شود که کل مسیر وقایع را به حرکت درمی‌آورد. داستانی که پیش‌زمینه این صحنه ایلیاد است با دیدار پاریس از منه‌لاس در اسپارت و ربودن هلن، همسر منه‌لاس و بردن او به تروا آغاز می‌شود. شروع داستان رستم و سهراب هم بدین‌گونه است که رستم به‌طور غیرمنتظره‌ای در سمنگان سرگردان است. سمنگان شهری مرزی است که وابستگی‌اش به‌ایران مشکوک به‌نظر می‌رسد. آن‌گاه همخوابگی رستم با تهمینه دختر شاه سمنگان پیش می‌آید - می‌گویم همخوابگی، زیرا از کهنترین نسخه شاهنامه (معروف به نسخه فلورانس)، چنین پیداست که بیتهای مربوط به پیوند زناشویی رستم و تهمینه، مدت زمانی بعد به متن اصیل اضافه شده است[۱]. هر دو داستان با اغوا شدن زنی اصیل و اشرافی از سوی کسی که بالقوّه دشمن سرور و ولیّ آن زن است (یعنی شوهر هلن و پدر تهمینه) ادامه می‌یابد، این درحالی است که مهمان ناخوانده از تیمار ولی نعمت زن برخوردار است. هر دو داستان از عشق و فریب میان دشمنان احتمالی سخن می‌گویند و در هر دو مورد، این عشق به تراژدی می‌انجامد: ربوده شدن هلن به سقوط تروا منجر می‌شود و از پیوند تهمینه با رستم، پسری پدید می‌آید که با قربانی شدنش غمبارترین صحنه زندگی رستم رقم می‌خورد. وقتی به لحظهٔ گفت‌وگوها نزدیک می‌شویم، موضوع دشمن مورد اعتماد، که درواقع اردوی خودش را توصیف می‌کند، باز در هر دو داستان تکرار می‌شود، امّا در همین صحنه از

۱ - مجتبی مینوی (مصحّح)، «داستان رستم و سهراب از شاهنامه» (تهران ۱۹۷۴)، پانوشت مربوط به‌بیتهای ۹۲-۸۹. جروم کلینتون، **سوگ‌نامه سهراب و رستم**، (واشنگتن ۱۹۸۷)، صص ۲-۱۸۱، ش ۸.

داستان، عامل تمنّا و وسوسه که ملازم طبیعی وجود هلن و تهمینه است، در روایت فردوسی، دیگر جایی ندارد، درصورتی‌که در پیش‌زمینهٔ داستان هومر همچنان به قوت خود باقی می‌ماند. این معنا را ما از خلال ابیات مشهوری که شگفت‌زدگی سالخوردگان تروا را هنگام بالا رفتن هلن از برج نشان می‌دهد، درمی‌یابیم:

... مثل زنجره‌هایی که شادمانه
در بیشه‌زارها می‌آرمند و آواز نرم و دلپذیر خود را سرمی‌دهند
این سالخوردگان، وقتی شه بانوی اسپارت، به‌سوی برج پیش می‌رفت
در پنهان خویش، امّا بی‌پروا، زیبایی پرشکوه او را می‌ستودند

اگرچه عامل تمنّای جسم، از روایت فردوسی در این مقطع داستان رخت برمی‌بندد، امّا جای خود را به نوع دیگری از علاقه و محبت شدید می‌دهد - از سوی سهراب شوق فرزند برای دیدن پدر است و بعداً از سوی رستم اندوه ژرف پدری، وقتی درمی‌یابد چه کسی را کشته است. در شاهنامه عشق جسمانی در عاطفه خویشاوندی استحاله یافته و به‌صورت دلبستگی خانوادگی درآمده است، امّا بازهم عشقی است که هستی خود را در خطوط دشمن جست‌وجو می‌کند. عشق پدر فرزندی، که در دل رستم و سهراب سربرکشیده است، عشقی است که وجود دارد و یا تلاشی است که هستی عشق را میان پهلوانان دو اردوی متخاصم نشان می‌دهد، این درست مانند عشق جسمانی میان هلن و پاریس است که باز هم دشمن اسمی یکدیگر به حساب می‌آیند. هر دو تراژدی با ماجرایی عاشقانه و در قلمرو دشمن به‌حرکت درمی‌آیند. اگرچه بعداً مسیر داستانها از هم فاصله می‌گیرد، امّا در ادامه ماجرا، احساس جفت‌طلبی پاریس، نسبت به همسر دشمن خود، به نوعی با عاطفه پدر فرزندی رستم و سهراب قابل تطبیق است، زیرا عشق میان این دو نیز، با وجود این حقیقت که پهلوانانی متعلق به‌دو جناح مخالف هستند و بنابراین باید دشمنان خونی یکدیگر باشند، وجود دارد. عامل فریب و نیرنگ نیز همچنان دیده می‌شود. هجیر به سهراب دروغ می‌گوید و رستم هویت خویش را انکار می‌کند. در حقیقت از میان دو عنصری که داستانها از آن مایه می‌گیرند، یعنی عشق و نیرنگ، در پیش زمینه داستان فردوسی نیرنگ عنصر برتر است - دروغ‌پردازیهای هجیر و رستم - و در ایلیاد عامل عشق و زیبایی پررنگ‌تر نشان می‌دهد، همان‌طور که شگفت‌زدگی سالخوردگان تروا را از حضور هلن دیدیم.

به‌طورکلی تشابه موقعیت شخصیتهای اصلی دو منظومه، در صحنه‌های مربوط به خود (مثلاً در هر دو منظومه با بحرانی روبه‌رو هستندکه سرانجام به جنگ منتهی می‌شود، جنگی که حاصل فریب

و اغوای همسر / دختر نجیب‌زاده‌ای بیگانه است)، همانندیهای ساختاری میان دو صحنه، آن‌گونه که اینک در ایلیاد و شاهنامه وجود دارد و شواهد نظری نسبتاً محکم زبان‌شناختی (آن، نقطه مرتفع که می‌تواند برجی باشد یا نباشد و امکان اشتقاق کلمه هجیر از نام هلن)، همه باهم، به اعتقاد من، دلیل بسیار محکمی است که این صحنه شاهنامه به دقت و حتّی شاید آگاهانه از نمونه (مدل) هومری اقتباس شده است و باز دانستن این نکته هم جالب خواهد بود که شاید همانندیهای مشابه دیگری در صحنه‌های دیگر دو منظومه وجود داشته باشد، که سایر خوانندگان به آن توجّه کرده و دست یافته باشند*.

* این‌جا فرصت خوبی است تا از لطف همه دوستانی که در حل دشواریهای ترجمه دستگیر بنده بودند و اجازه نفرمودند نامشان را ذکر کنم، تشکر نمایم.

افضل وثوقی

ملاحظاتی در باب جوایز ادبی نوبل

چکیده

از حدود یکصد سال پیش، تقریباً هرسال ـ به‌جز در سالهای بحرانی دو جنگ جهانی ـ یکی از بزرگان ادب جهان، جایزهٔ ادبی نوبل را از فرهنگستان سوئد دریافت کرده است. نویسنده به بررسی زمینه‌های داوری نوبل پرداخته و بعضی از مسائل قابل بحث را طرح نموده است، از جمله محتوای آثار، ملاحظات توجیهی داوران نوبل ادبی، علّت اعطای جایزه‌ادبی نوبل به کسانی که عرفاً جزو شاعران و نویسندگان به‌شمار نمی‌آیند، علت امتناع دو تن از قبول جایزه و.....

مقدّمه

در آستانهٔ صدمین سال تأسیس جوایز ادبی نوبل، نگاهی اجمالی بر روند و عملکرد این نهاد در زمینه «جوایز ادبی» برای علاقه‌مندان به ادبیات جهان و نقد ادب خالی از فایده نخواهد بود. ابتدا لازم می‌داند به اختصار تاریخچهٔ جوایز نوبل را -که برای درک مسائل مربوط به بخش نقد ادبی ضروری است- در این‌جا آورده شود.

تاریخچهٔ مختصر

آلفرد نوبل[1] شیمی‌دان سوئدی در سال ۱۸۳۳ میلادی در استکهلم متولّد شد. در جوانی با روحیه‌ای سرشار از عشق به تحقیق، تحصیلات پایه را از سن پترزبورگ[2] روسیه شروع کرد و در طلب حقایق علم سفرهای آموزشی متعددی به آلمان، فرانسه، ایتالیا و ایالات متحدهٔ امریکا نمود، در سال ۱۸۵۹ به وطنش بازگشت و به عنوان پژوهشگری توانا در حوزهٔ شیمی به کار پرداخت. عمدهٔ

---

1. Alfred Nobel

2. Saint Petersbourg

فعالیت وی در زمینهٔ مواد انفجاری بود. دستاورد بزرگ او کشف نیتروگلیسیرین بود که نهایتاً به اختراع دینامیت انجامید. این موفقیت، در کنار سایر فعالیتهای آزمایشگاهی و صنعتی، نوبل را به اوج شهرت رساند. وی با پایه گذاری بسیاری از تأسیسات شیمیایی انگلستان، آلمان، فرانسه و سوئد به ثروتی سرشار رسید. نوبل با روح ناآرامی که داشت هرگز همسری اختیار نکرد و دائم در حرکت بود و در آزمایشگاههای متعدّد و مجهّزی که در کشورهای مختلف در اختیار او قرار می‌دادند در حال تحقیق و جست‌وجو به سر می‌برد. معاصرانش او را «مسافر تنها» و «ثروتمندترین ولگرد اروپا!» لقب دادند امّا وی در پاسخ به این اشارات طعنه‌آمیز می‌گفت: «خانهٔ من جایی است که در آن کار می‌کنم و من همه جا کار می‌کنم». از حوادث تلخ زندگی وی مرگ برادر کوچکترش بود که بر اثر انفجار ترکیب نیتروگلیسیرین در آزمایشگاه وی کشته شد و گویا یک دلیل عمدهٔ وصیت‌نامه نوبل و تخصیص همه ثروتش برای حفظ جان انسانها، صلح و خدمت به بشریت، همان حادثهٔ دردناک بوده است. آلفرد نوبل در آخرین ماه سال ۱۸۹۶ در منزلش واقع در شهر «سان رمو»[1]ی ایتالیا درگذشت. آخرین نامه‌های نوبل حاکی از آن است که تا آخرین روزهای عمر از ذهن خلاّق و فعّالی برخوردار بوده است. وی حدود یک‌ماه قبل از وفات وصیت‌نامهٔ کوتاهی تنظیم نمود که در آن به تأسیس جوایز نوبل و تخصیص درآمد کلان ماترکش برای خدمت به بشریت اشاره می‌کند(۱).

جوایز نوبل

آلفرد نوبل در وصیت‌نامه‌اش به روشنی به نحوهٔ تأسیس و اعطای جوایز مورد نظرش اشاره می‌کند:

«... همهٔ ما ترک مرا در مجاری مطمئن اقتصادی سرمایه گذاری نموده و از سود سالانهٔ آن، هرسال جوایزی بین کسانی که بیشترین فایده را به بشریت رسانده باشند اعطا شود. این مبلغ به پنج بخش مساوی و به ترتیب زیر تقسیم گردد:

- یک بخش به فردی که در سال قبل مهمترین کشف یا اختراع را در زمینه فیزیک داشته.
- یک بخش به فردی که مهمترین کشف یا اختراع را در حوزه علم شیمی داشته.

و بر همین روال برای دستاوردهای مهمّ در عرصهٔ فیزیولوژی یا پزشکی، ادبیات، صلح و استقرار روح اخوت بین ملّتها، حذف یا کاهش تسلیحات و ارتشهای موجود در جهان»(۲). برطبق همین وصیت‌نامه موسّسات متولّی نظارت بر این وقف و تعیین داوطلبان و اعطای این جوایز عبارتند از:

1. San Remo

- فرهنگستان سوئد برای جوایز فیزیک، شیمی و علوم اقتصادی[۳]
- انستیتوکارولین استکهلم برای جایزهٔ فیزیولوژی - پزشکی
- فرهنگستان استکهلم برای جایزهٔ ادبیات
- یک کمیته پنج نفری منتخب پارلمان نروژ[۴] برای جایزهٔ صلح.

جایزهٔ ادبی نوبل

هرچند که بسیاری از ادبا و متفکران جهان با تأسیس جوایز ملی و بین‌المللی در مقوله ادبیات و هنر به دلایل زیادی مخالف بوده‌اند، مع‌هذا جوایز متعدّد ادبی، هم اکنون در غالب کشورها - از جمله ایران - هرسال نظر ادیبان و ناقدان و علاقه‌مندان به مسائل ادبی و هنری را به‌خود معطوف می‌دارد تاجایی که افزودن عنوان «برندهٔ جایزهٔ ادبی...» به دنبال نام یک نویسنده یا شاعر، درکوتاه مدّت موجب بالا رفتن شمارگان آثار او شده و نه فقط نام او را در سطح جهان مطرح می‌سازد بلکه به ثروت و رفاه می‌رساند. باوجود تعدّد این جوایز در جهان[۵] (تنها در فرانسه پنج جایزه معتبر هرساله به آثار ادبی فرانسوی زبانان که ویژگیهای معینی دارا باشند اهدا می‌شود[۶]).

وقتی سخن از جایزهٔ نوبل، این معتبرترین جایزه جهانی به میان می‌آید و هرسال از میان چندین نویسندهٔ بزرگ جهان[۷] -که غالب آنها پیش ازدریافت جایزهٔ نوبل هم به شهرت عظیم دست یافته‌اند تاجایی که اعطای جایزهٔ نوبل چیز زیادی بر اعتبار و آوازهٔ آنها نیفزوده[۸] - یک نفر توسط فرهنگستان استکهلم پذیرفته و به عنوان برندهٔ نوبل ادبیات اعلام می‌شود، در ذهن هر کتابخوان ادب‌دوستی دو سؤال اساسی زیر مطرح می‌شود:

۱- آیا اعطا کنندگان جایزه یا مشاوران ادبی و فرهنگیِ آنان به‌راستی ناقدان طراز اوّل قلمرو ادبیات جهانند به‌گونه‌ای که فتوای آنان کلام آخر در نقد ادب و تشخیص اعتبار آثار ادبی است؟

۲- نویسندهٔ بختیاری که به این جایزه دست می‌یابد به‌راستی چه معجزه‌ای کرده است که او را این سان باکبکبهٔ تمام بر صدر می‌نشانند و نام او را در اقصی نقاط عالم می‌پراکنند. بگذریم از مبلغ کلانی که نقداً دریافت می‌کند (امروزه حدود یک ملیون دلار)، وجهی که در روزگار سلطهٔ پول و سرمایه به‌راستی گره گشاست[۹]؟ ما نه بر سر آنیم که صلاحیت داوران آکادمی را زیرسؤال ببریم و نه در شایستگی و استحقاق هیچ برندهٔ نوبلی بی‌محابا تردید کنیم[۱۰]، زیرا بحث در این مقوله مستقیماً با مبانی نقد ادبی و جامعه‌شناسی ادبیات ارتباط پیدا می‌کند. برای ما نکته جالب آن است که داوران سوئدی انتخاب خود را چگونه توجیه می‌کنند. ازاین دیدگاه محتوای بیانیه‌های فرهنگستان استکهلم جالب و قابل مطالعه است. ما به بیانیه آکادمی در مورد آخرین برندهٔ جایزهٔ نوبل اشاره می‌کنیم:

در اکتبر ۱۹۹۸ هیأت داوران فرهنگستان «خوزه ساراما گو» نویسندهٔ پرتغالی را به‌عنوان برندهٔ جایزهٔ ادبی نوبل همان سال اعلام نمود و سخنگوی فرهنگستان در اشاره به ارزش قالب و محتوای آثار این نویسنده چنین گفت:

«به‌خاطر تمثیلات نشأت‌گرفته از قوّهٔ تخیّلی بلند و نیز به‌خاطر محتوای سرشار از شفقت آثار او و بیان طنزآمیزی که آیینه واقعیات ملموس امّا فرّار حیات بشری است، این جایزه به آقای خوزه لوبو آنتونس سارا ماگو[1] اعطا می‌شود»[(۱۱)].

در واقع وظیفه و مسؤولیت داوران سوئدی باید بسیار دشوار باشد، زیرا هرسال از میان چندین نمایشنامه‌نویس و شاعر و داستان‌نویس -که پیشاپیش شهرت گسترده یافته و آثارشان به‌زبانهای متعدّد ترجمه شده- پس از مطالعهٔ دقیق و موشکافانه کلّ آثار آنان به هر زبانی که برایشان ممکن باشد و پس از دقت در آرای معرّفی کنندگان آنها (اعم از انجمنهای نویسندگان، اعضای فرهنگستانها، برندگان قبلی نوبل، منقدّان صاحب نام و...) و نیز با عنایت به نصّ وصیت‌نامهٔ نوبل در این مورد یک نفر را معرّفی نمایند و در برابر اعتراضات احتمالی افکار عمومی جهان ادب و فرهنگ پاسخگو باشند.

پذیرش این بیان کلی دبیر فرهنگستان استکهلم در مورد آثار ساراماگو (و موارد مشابه دیگر) فقط درصورتی به‌آسانی ممکن می‌شود که بار معنایی پاره‌ای از واژه‌های کلیدی «تمثیل، تخیّل، شفقت، طنز» و حتی «واقعیت» به تمام و کمال روشن باشد. به‌خصوص واژهٔ اخیر که کار را به حوزهٔ فلسفه می‌کشاند.

این را نیز می‌دانیم که معانی فرار و پرنوسان واژه‌های مربوط به مقولات ذهنی که در دیگر بیانیه‌های فرهنگستان هم آمده -و در حوزهٔ نقد ادبی رواج دارد- از قبیل «زیبایی، حقیقت، عشق به‌انسان، اندیشه متعالی و...» مانعی بزرگ بر سر راه تعریف دقیق آنهاست، به‌طوری‌که معمولاً یا غالباً علت تکثّر مکاتب و دیدگاههای ادبی از تفاوت تلقی‌ها و تعبیرها نشأت می‌گیرد و بالاتر از همهٔ اینها در تمام طول تاریخ به‌خصوص در قرون جدید و بالاخص از نیمه دوم قرن بیستم به بعد معنای خود «ادبیات» مورد نزاع بوده است[(۱۲)]. از طرف دیگر، بدیهی است که متولیان اجرای وصیت‌نامهٔ آلفرد نوبل باید نصّ آن را دقیقاً مراعات کنند. ببینیم در متن وصیت‌نامه، در مورد جوایز ادبی چه عبارتی آمده است:

«این جایزه به‌کسی داده می‌شود که در حوزهٔ ادبیات برجسته‌ترین اندیشه‌های آرمان‌گرایانه را خلق نموده باشد»[(۱۳)]. این حساسیت در مورد هر جایزهٔ معتبر ادبی - به‌خاطر ارزش نظری پر از فراز و فرود محتوای آثار - وجود دارد. تنها چیزی که می‌تواند مایه امید و اعتماد باشد تقوای[(۱۴)] داوران، بی‌طرفی و نفوذناپذیری آنان نسبت به‌گرایشهای سیاسی و فلسفی و علایق ملّی و منطقه‌ای است. البته

1. José Lobo Antunēs Saramago

در طول دوران تقریباً صدسالهٔ سابقهٔ اعطای جوایز ادبی نوبل بارها بی‌طرفی داوران مورد تردید واقع شده که نمونهٔ بارز آن عبارت است از جایزه‌ای که در سال ۱۹۵۸ به شاعر روشنفکر معترض اهل شوروی «بوریس پاسترناک»(۱۵) اعطا نمود. آن هم درست یک سال بعد از چاپ رمان او با عنوان «دکتر ژیواگو» در ایتالیا، اثری که کاملاً ضد کمونیستی و ضد نظام ارزشی شوروی بود و نکتهٔ جالب این‌که خود پاسترناک با صداقتی انقلابی از قبول جایزه امتناع کرد و در توجیه این اقدام گفت: «من مایل نیستم با دریافت این جایزه استقلال فکری و تاریخی خود را از دست بدهم ....»(۱۶).

گاهی چون و چراکردن در ارزش و اعتبار جایزهٔ ادبی نوبل از جانب برخی از بزرگان ادب به‌شرایط سیاسی جهانی و جبهه گیریها و جناح‌بندیها و تضاد ایدئولوژیکی برمی‌گردد؛ مثال بارز این مورد «ژان پل سارتر» است، نویسنده‌ای که در دهه‌های ۵۰و ۶۰ درحالی‌که با آثار متنوع خود (رمان، نمایشنامه، نقد ادب و فلسفه...) شهرت عالمگیر یافته بود، وقتی خبردار شد که جایزهٔ ادبی نوبل سال ۱۹۶۴ به او تعلق گرفته، در عکس‌العملی غیر منتظره از قبول آن امتناع نمود. در همان زمان بسیاری از منقدین باتوجّه به دیدگاه و مشی فکری و سیاسی برخی از برندگان قبلی نوبل معتقد شده بودند که اساساً گرایش داوران سوئدی «اشاعه تفکّر بورژوازی است»(۱۷) با وجود این بهتر است ما به متن اطلاعیهٔ خود ژان‌پل‌سارتر رجوع کنیم که در شمارهٔ ۲۳ اکتبر ۱۹۶۴ روزنامه فرانسوی فیگارو به چاپ سپرد و در آن امتناعِ خود را از قبول این جایزه از دو جهت توضیح داده است:

– اوّل آن‌که سارتر اصولاً معتقد بود که ارزش کار نویسنده و شاعر و پژوهشگر ادبی در استقلال فکری اوست، لذا نویسنده، برای آن‌که استقلال خود را حفظ کند نباید: نه شغل دولتی بپذیرد، نه خود را متعهد به آرمان و ایدئولوژیِ یک حزب و جمعیت سیاسی بکند و نه هیچ نوع جایزه یا عطیه‌ای از مؤسسات رسمی بپذیرد، همچنان‌که خود وی نه جایزه معتبر لژیون دونور(۱۸) کشور خود را پذیرفت نه‌جایزه ادبی لنین را و نه حتی دعوت به کار رسمی درمؤسسهٔ آموزش‌عالی «کُلژدوفرانس»[1] را قبول‌نمود.

– ثانیاً سارتر بر این باور بود که تماس بین دو جهان شرق و غرب (به معنای فرهنگی کلمه) و بین ملل و تمدنهای مختلف باید از طریق تبادل فرهنگی و فکری و تماس دانشمندان و متفکران مستقل و غیروابسته و بی‌طرف صورت پذیرد و لذا قبول هر جایزه یا امتیازی به‌بی‌طرفی و استقلال آنها لطمه خواهد زد. سارتر در پایان اطلاعیه خود ضمن «درود به مردم سوئد» یادآور می‌شود که «عدم قبول این جایزه نباید به معنای بی‌حرمتی یا بی‌اعتنایی به منزلت فرهنگی و علمی فرهنگستان سلطنتی استکهلم تلقی شود»(۱۹).

1. Collège de France

پیشتر گفتیم که گاهی جایزهٔ نوبل به کسانی داده شده است که در عرف جامعهٔ ادبی به‌عنوان ادیب، و نویسنده شناخته نبوده‌اند، از جملهٔ این افراد باید از وینستون چرچیل نام برد، رجل نامبردار بریتانیایی که به‌ویژه در طول دهه‌های ۳۰ و ۴۰ قرن حاضر در سطح جهان مطرح بود و در شکست نظام هولناک هیتلری نقش اساسی ایفا کرد. هرچند در همان زمان تصوّر عموم بر آن بود که مناسبترین تقدیر از خدمات این رجل بزرگ اعطای جایزهٔ صلح نوبل است، با وجود این در میان ناباوری همگان فرهنگستان استکهلم اعلام نمود که «جایزهٔ ادبی نوبل سال ۱۹۵۳ را به سر وینستون چرچیل اعطا می‌نماید»(۲۰). اس. سیورتز[1] عضو فرهنگستان سوئد، در هنگام اعطای جایزهٔ نوبل به وی، طی خطابه‌ای نسبتاً مبسوط ضمن مقایسهٔ چرچیل با سیاستمداران اعصار گذشته که سخنوران بزرگی نیز بوده‌اند از قبیل ژولیوس سزار، مارکوس اورلیوس[2] و حتی ناپلئون، به آثار بی‌شمار چرچیل از جمله «سالهای جوانی من» (۱۹۳۰)؛ «اندیشه‌ها و حادثه‌ها» (۱۹۳۲)، «بحران جهان در فاصلهٔ سالهای ۱۹۱۱ و ۱۹۱۸» (در شش جلد که آخرین آن در ۱۹۲۹ انتشار یافت) و نیز «معاصران بزرگ» (۱۹۳۷) و بالاخره «خطابه‌های سالهای جنگ دوم جهانی» (در شش جلد که آخرین آن در ۱۹۴۶ انتشار یافت) اشاره می‌کند و قدرت قلم و بیان او را در مواضع مختلف می‌ستاید و چنین می‌گوید:

«فصاحت و قدرت کلام چرچیل در لحظات سرنوشت‌ساز تاریخ اروپا بی‌نظیر است. خطابه‌های وی بنیانهای باشکوه یک کاخ جاودانی در عرصهٔ سخن به شمار می‌آیند...».

و در پایان خطابه خود، درجهٔ ستایش از چرچیل را تا آن‌جا بالا می‌برد که می‌گوید:

«... اگر جایزهٔ نوبل بر سینهٔ هر برنده‌ای مایه افتخار اوست، قبول و دریافت این جایزه از جانب سر وینستون لئونارد اسپنسر چرچیل[3] مایهٔ آبرو و افتخار جایزهٔ نوبل است...».

امّا چرچیل اگر در طی بسیاری از خطابه‌هایش برای نجات میراث فرهنگی غرب فریاد می‌کشد در عین حال واقع‌بین‌تر از آن است که با تعصّب به دفاع بی‌چون و چرا از تمدن غرب بپردازد، لذا در ضمن نامهٔ تشکّرآمیزش(۲۱) به فرهنگستان استکهلم این هشدار را نیز می‌دهد که:

«ما در اروپا و در جهان غرب، در عین تلاش برای ارتقای بهداشت، رفاه، عدالت، آزادی و امنیّت -که نتایج چشمگیری نیز داشته است - متأسفانه در همین دوران معاصر، در قرن بیستم شاهد دوره‌های سیاسی از قحطی، فقر و ویرانی بوده‌ایم، گرفتار جنگها و تاراجهایی شده‌ایم که حملهٔ مغول و

1. S. Siẃertz
2. Marcus Aurélius
3. Sir Winston Leonard Spencer Churchill

آتیلا در مقایسه با آنها رنگ می‌بازد ...»(۲۲).

برندهٔ دیگر جایزهٔ نوبل ادبیات برتراند راسل(۲۳) است که در ۱۹۵۰ به آن نایل شد. در آن سال آندرس اوسترلینگ[1] دبیر دائمی فرهنگستان طی خطابه‌ای کوتاه به چهار ویژگی بارز در زندگی و آثار راسل اشاره می‌کند: شجاعت، هوش سرشار، تحرّک و قدرت پذیرش و از این دیدگاه راسل را با خود آلفرد نوبل مقایسه می‌کند و می‌گوید:

«... در خاتمه می‌توانم به جرأت بگویم که فلسفهٔ راسل به تمام و کمال در جهت اهداف و مقاصد بشر دوستانه آلفرد نوبل ره می‌سپارد و نظرگاه هردو دانشمند نسبت به زندگی به‌یکدیگر شباهت دارد بدین معناکه هر دوی آنها در عین شکاک بودن آرمانگرا هستند، هردوی آنها با تمام بدبینی که نسبت به وضع کنونی جهان دارند بر این باوراند که می‌توان معیارهای خردمندانه و منطقی را بر حیات انسانها حاکم کرد. آکادمی سوئد مفتخر است که در پنجاهمین سال تأسیس جوایز نوبل، جایزهٔ ادبی این بنیاد را به سر برتراند آرتور ویلیام راسل[2] اهدا نماید، کسی که در عصر ما، در زمرهٔ منادیان آزادی بیان و اندیشه در مغرب زمین قرار دارد... اعتقاد راسخ ما بر آن است که آثار فلسفی شما آقای راسل، بی‌هیچ شبهه و تردید در جهت ارتقای مدنیّت مبتنی بر اخلاق مطرح شده است ...»(۲۴).

این نکته نیز قابل توجه است که با تحوّلات عظیمی که در قرن بیستم و پس از مرگ آلفرد نوبل اتفاق افتاد تحوّلاتی که حجم و بُرد و اثر هریک به تنهایی بیش از تمامی اعصار پیشین بود، داوران جایزهٔ نوبل دیگر چندان به نصّ وصیت‌نامه واقف در مورد شرایط اختصاصی «جایزهٔ ادبی» نوبل پایبند نماندند و نظر خود را بیشتر به بند دیگری از وصیت‌نامه معطوف نمودند که در واقع مربوط به سایر جوایز می‌شود، در آن بند آمده است:

«برندهٔ جایزه باید کسی باشد که در طول سال گذشته بزرگترین فایده را نصیب جامعهٔ بشریت کرده باشد». بدیهی است معنای واژهٔ «فایده» در مورد پیشرفتهای علوم تجربی (فیزیک، شیمی، بیولوژی - پزشکی و ...) قابل ارزشیابی روشن و ملموس است، امّا در حوزهٔ فرهنگ و ادب تعبیر کلمه «فایده» با دو مشکل روبه‌رو می‌شود:

۱- آثار فرهنگی - هنری در باب مقولاتی است که به آسانی قابل سنجش و ارزیابی نیستند و به‌طور متعارف به امور نظری و احساسی عنایت دارند.

۲- آثار فرهنگی - هنری اگر متضمن فایده‌ای باشند، به ندرت ممکن است این فایده بلافاصله و

1. Anders Österling

2. Sir Bertrand Arthur William Russel

یا در طول یک سال به روشنی به منصّه ظهور برسد. بسیار اتفاق افتاده است که آثار ادبی و فکری بعد از دهها سال اعتبار خود را نشان داده و منشأ اثر شده‌اند...

لذا می‌بینیم که داوران نوبل با نوعی مسامحه به تقدیر و ستایش از فلاسفه و متفکرانی پرداخته‌اند که نه ادیب نه شاعر و نه نمایشنامه‌نویس بلکه اندیشه‌ورانی بوده‌اند که در عصر خود بر جریان حیات و فکر بشر اثر گذارده‌اند و از نظر آنان، با مجموعهٔ آثارشان مستحق دریافت این جایزه شناخته شده‌اند.

در پایان این مقال لازم می‌دانم در باب میزان شناخت جامعهٔ ایران از برندگان صدساله نوبل ادبی به چند نکته مهمّ اشاره کنم:

۱- نه فقط آثار برندگان جوایز ادبی نوبل، هیچ‌گاه در کشور ما به موقع و منظم معرفی نشده‌اند بلکه حتی نام برخی از آنان اساساً در ایران هرگز بر قلمها و زبانها نرفته است. چند نام را به‌عنوان نمونه ذکر می‌کنم: بیورنسن[1] (۱۹۰۳ نروژ)، اِچه‌گارای[2] (۱۹۰۴ اسپانیا)، پُل هَیز[3] (۱۹۱۰ آلمان)، لویس[4] (۱۹۳۰ انگلستان)، سیلانپا[5] (۱۹۳۹ فنلاند)، سِفِریس[6] (۱۹۶۳ یونان)، بشویس[7] (۱۹۷۸ امریکا) و بالاخره در سالهای اخیر گوردیمر[8] (۱۹۹۱ افریقای جنوبی) و هینی[9] (۱۹۹۵ ایرلند شمالی) و این برای جامعهٔ ادبی ایران غبن بزرگی است.

۲- برعکس برخی از برندگان نوبل ادبیات به‌اندازه کافی شناخته شده‌اند و از آنان آثار متعددی -گاه در ترجمه‌های متعدد و در چاپهای مکرّر- انتشار یافته است. از میان این گروه می‌توان به این نامها اشاره کرد: آلبرکامو، آناتول فرانس، ژان پل سارتر، جان اشتاین بک، موریس مترلینگ، رابیندرانات تاگور، گارسیامارکز و بالاخره اوکتاویوپاز(۲۵).

لازم به یادآوری است که آشنایی نسبتاً خوب ما با این بزرگان و دسترسی ما به آثار و اندیشه‌های آنان منحصراً مرهون مترجمانی توانا و هوشمند است که همّت کرده و با وجود زحمت و رنجی که در ترجمهٔ آثار سنگین ادبی نهفته است با بلندنظری به این خدمت شایسته اقدام کرده‌اند و جامعهٔ ادب‌دوست و کتابخوان ایران باید سپاسگزار آنان باشد زیرا آثار ژرف و سنگین ادبی معمولاً

---

1. Biornson
2. Echegarayy
3. Paul Heyse
4. Lewis
5. Sillanpää
6. Seferis
7. Bashevis
8. Gordimer
9. Heaney

در شمارگان اندک به‌چاپ می‌رسند که نه برای مترجم و نه حتی ناشر فایدهٔ مادی ترغیب کننده‌ای در برندارد.

۳- درفصلی که هرساله برنده جایزه نوبل اعلام می‌شود (معمولاً در فرصت سه ماهه آخر سال مسیحی) خبر آن به صورت گسترده در مطبوعات ایران منعکس نمی‌شود تا مترجمان علاقه‌مند و توانا -که بحمدالله امروزه تعداد آنان بسیار زیاد است - به جست‌وجوی آثار آنان برآیند و به ترجمهٔ آنها اقدام نمایند(۲۶).

بدیهی است برای جامعه‌ای که بخواهد همگام با جهان متحوّل امروز در راه شناخت اندیشه‌های سایر ملل و تحوّلات ادبی و هنری امروز چنان قدم بردارد که ازکاروان بشری واپس نماند، باید برای رفع این نقیصه چاره‌ای بیندیشد. انجام این مهمّ کار یک یا چند تن مترجم و ناشر علاقه‌مند و یا روزنامه‌نگار مستقل نیست، باید نهاد، سازمان یا بنیادی مقتدر و آگاه، بار این مسؤولیت را به دوش بکشد، مثلاً وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی یا وزارت علوم(۲۷) و اگر این اقدام میمون صورت پذیرد برخی از وظایف آن سازمان در این راستا عبارت خواهد بود از:

۱- پی‌گیری دقیق و به موقع جریانهای ادبی و فرهنگی و کسب و انتشار اخبار مربوط به‌نویسندگان و هنرمندان مطرح روز، جمع و نشر اطلاعات همه جانبه دربارهٔ زندگی و آثار آنان و مشخّصات آثار در زبان اصلی و درترجمه‌های مختلف(۲۸).

۲- جمع‌آوری آثار آنان در زبانهایی که برای ایرانیان شناخته‌تر است (انگلیسی، فرانسه، آلمانی، عربی) پیشنهاد ترجمه آنها به مترجمان علاقه‌مند از طریق عقد قرارداد و پس از اطمینان از توانایی مترجم به نحو مقتضی. بدیهی است این تلاش نباید فقط منحصر به‌معرّفی نویسندگان سالهای اخیر و آینده باشد بلکه همچنین برای آن برندگان نوبل قرن بیستم که در ایران مطرح نبوده و شناخته نشده‌اند نیز باید صورت گیرد.

۳- اگر این نهاد مسؤول بتواند هرسال یک کتاب معتبر و جامع در معرّفی آخرین برندهٔ نوبل فراهم نماید به‌گونه‌ای که چند ماه یا حدّاکثر یک‌سال پس از اعلام نام برنده، در دسترس جامعهٔ ادبی ایران قرارگیرد، این یک اقدام اساسی و قابل ستایش خواهد بود. بدیهی است این کتاب جامع و معتبر باید شامل بخشهای زیر باشد:

الف) زندگی‌نامهٔ نویسنده که به نحوی سیر تکامل اندیشه و احساس نویسنده را در ارتباط با تاریخ و تحولات کشور خود و رویدادهای مهمّ جهان عصر وی نشان دهد. وانگهی آگاهی از فراز و فرود زندگی نویسنده و جهت‌گیریهای سیاسی و فلسفی وی مترجمان را در درک آثار او و برگردان

دقیقتر آن به زبان فارسی کمک خواهد کرد.

ب) خطابهٔ نوبل که در واقع بررسی عالمانهٔ محتوای آثار نویسنده است، از این بابت اهمیت ویژه دارد که دریابیم چه جنبه‌ها و وجوهی از آن مجموعهٔ ادبی مورد توجه خاص داوران سوئدی بوده است. این خطابه برای نویسندگان و شاعران و نمایشنامه‌نویسان می‌تواند شاخصه‌ای باشد که کار خود را با آن بسنجند و دیدگاههای ادبی خود را بهتر بشناسند[۲۹].

پ) خطابه نویسندهٔ برنده جایزه نوبل که قاعدتاً محتوی نابترین اندیشه‌های وی است که با عبارات فخیم و زیبا، موجز و گویا بیان شده است. در پاره‌ای از این خطابه‌ها نویسنده داوری خود را نسبت به مقولهٔ ادبیات، رسالت نویسندگان و شرایط حاکم بر اندیشهٔ ادبی در جهان معاصر وی بیان می‌نماید[۳۰].

ت) چند مقاله انتقادی منتخب از مطبوعات معتبر و تخصّصی جهان که خواننده را در روشن کردن محتوای آثار نویسنده و درک عمومی آن آثار یاری می‌کند. این مقالات اعم از این که موافق یا مخالف داوری فرهنگستان سوئد باشند، نمونه‌های خوبی از نوشته‌های مربوط به‌حوزهٔ نقد ادبی به شمار می‌آیند. نباید فراموش کرد که مقالات مربوط به نقد برندگان جایزهٔ ادبی نوبل الزاماً ستایش‌آمیز نیست همچنان‌که مثلاً در آخرین مورد، بسیاری از منقدین، یکی از آثار ساراماگو برندهٔ نوبل ادبیات ۱۹۹۸ را -که به نظر داوران و خود نویسنده از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است - به باد انتقاد گرفتند، زیرا معتقد بودند که این اثر یعنی «انجیل به روایت عیسی مسیح» در عین حال که چهرهٔ پاک و پر از امید و بشارتی را از مسیح تصویر می‌کند بی‌حرمتیهایی را هم به این پیامبر خدا روا داشته است[۳۱].

ث) ترجمهٔ فارسی مشهورترین یا عمده‌ترین اثر نویسنده (اعم از مجموعه شعر، رمان، نمایشنامه...) که بیشتر مورد توجّه داوران فرهنگستان بوده است[۳۲].

ج) کتاب‌شناسی آثار نویسنده و نقد آثار وی (در زبان اصلی و در ترجمه‌های مختلف).

به امید آن‌که جامعهٔ ادبی ایران و به‌خصوص نهادهای مسؤول و متعهّد به ارتقای سطح فرهنگ و اندیشه جامعهٔ ما با اقداماتی مدبرانه این پراکندگی نشر آثار را چاره نموده و جریان منظم و منطقی اندیشه متفکران و نویسندگان طراز اوّل جهان را در جامعهٔ ما سامان بخشند.

یادداشتها

۱- **دایرةالمعارف بزرگ لاروس**، ذیل کلمهٔ «Nobel».

2. H. Luny. *Nobel de la Dynamite et les Prix Nobel*, paris 1970. p.15.

۳- در وصیت‌نامهٔ نوبل اشاره‌ای به جایزهٔ اقتصاد نیست. در سال ۱۹۶۸ در سالروز وفات نوبل، بانک ملّی سوئد برای تجلیل ازاین دانشمند بزرگ و با عنایت به اهمیت علم اقتصاد که می‌تواند در جهان امروز کلید حلّ بسیاری از معضلات زندگی بشر باشد، جایزه جدیدی به نام جایزهٔ اقتصاد تأسیس نمود. هزینهٔ این جایزه را بانک سوئد تأمین می‌کند.

۴- تا قبل از سال ۱۹۰۵ نروژ جزو سوئد بود و اُسکار دوم، همزمان پادشاه سوئد و نروژ به‌شمار می‌رفت. در هفتم ژوئن همان سال پارلمان مستقل نروژ رأی به استقلال و جدایی از سوئد داد. (به نقل از **دایرةالمعارف لاروس** ۱۹۸۴، ذیل کلمهٔ «Norvēge»).

۵- مشهورترین جوایز ادبی جهان غیر از نوبل عبارتند از جایزهٔ لنین (اتحاد شوروی سابق، تأسیس ۱۹۵۷)؛ پولیتزر Pulitzer (ایالات متحدهٔ امریکا، تأسیس ۱۹۱۷)؛گنکور Goncourt (فرانسه، تأسیس ۱۹۰۳).

۶- جوایز مشهور ادبی فرانسه به ترتیب سال تأسیس عبارتند از گنکور (۱۹۰۳)، فمینا (۱۹۰۴)، رونودو Renaudot (۱۹۲۵)، انترآلیه Interallié (۱۹۳۰) و مدیسی Medicis (۱۹۵۸).

۷- باوجود این در میان برندگان نوبل ادبیات نام کسانی دیده می‌شود که نه شاعر و نه نویسنده، بلکه فیلسوف یا مورخ و سیاستمدارند (از قبیل راسل، چرچیل، برگسون) و ما در دنبالهٔ این مقاله به وضع خاص آنان اشاره می‌کنیم.

۸- مثال بارز آن ژان پل سارتر است که به عنوان اعتراض به بی‌طرفی داوران نوبل این جایزه را نپذیرفت.

۹- بگذریم از وضع دنیای آشفتهٔ امروز که ورزش و پهلوانی نیز چنان به پول و دلاّل بازی و شرط‌بندی آلوده شده که‌گاهی می‌بینیم یک جوان، در عرصهٔ ورزش به وجوه کلانی دست می‌یابد حتی به عنوان بازنده مثلاً در مسابقات فینال جهانی تنیس یا در قرارداد ورزشکاران با باشگاهها.

۱۰- البته گاهی فتوای داوران نوبل موجب تعجب و تأسف منقدان به نام اروپا شده است. جدیدترین مورد آن مربوط به‌انتخاب داریو فو (Dario fo) بازیگر و درام‌نویس ایتالیایی بود که جایزهٔ نوبل ادبیات را در سال ۱۹۹۷ دریافت نمود (به نقل از روزنامهٔ فرانسوی **لیبراسیون** مورخ ۱۹ اکتبر ۱۹۹۸).

11. Libération. oct. 1998.

۱۲- برای اطلاع از این مقوله منابع زیادی موجود است، ما به سه منبع زیر اشاره می‌کنیم:

- **ادبیات چیست** اثر ژان پل سارتر، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی

- **دربارهٔ ادبیات** (مجموعهٔ مقالات)، اثر ۹ نفر از بزرگان ادب جهان، ترجمه احمد امیر علائی، انتشارات «کتاب زمان»، ۱۳۵۴ ، تهران

- *Literary theory (an introduction)* اثر Terry Eagleton.

13. *Nobel Prizes*, Elsevier Publishing Co. U.S.A. P.12.

۱۴- به **تخصّص** اشاره نکردیم زیرا واضح است که در کنار داوران دهها **متخصّص** سرشناس حوزه‌های علوم انسانی در تلاشندکه در مورد آثار نویسندگان داوطلب نوبل قضاوتی عینی و آگاهانه ابرازکنند.

۱۵- بوریس پاسترناک (Boris Pasternak) شاعر روسی متولد ۱۸۹۰ و متوفی به سال ۱۹۶۰ . دارای مجموعه‌های شعری متعدّدی است از جمله «درد بزرگ»، «سال ۱۹۰۵»، «سروان اشمیت»، «قطارهای صبح» و «فضای زمین». شهرت او در غرب و همچنین در ایران به‌خاطر رمان مشهور او با عنوان «دکتر ژیواگو» است که در سال ۱۹۵۷ انتشار یافت (به‌نقل از **دایـــرة المـعارف اونیورسالیس** *Universalis*، چاپ پاریس، ۱۹۹۵).

16. Levi, peter: "*Boris Pasternak, a biography*" Hutchinson. England. P. 52.

۱۷- سارتر، ژان پُل: **ادبیات چیست**، ترجمهٔ ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، انتشارات نیل، تهران، مقدمه، ص ۴.

۱۸- لژیون دونور (Légion d'Honneur) عالی‌ترین نشان ملی فرانسه است که سه درجه دارد. این نشان را ناپلئون در سال ۱۸۰۲ برای تقدیر از «بزرگترین خدمتگزاران دولت» تأسیس نمود.

19. *Nobel Prizes*, P. 598.

۲۰- جالب است بدانیم که در همان سال جایزهٔ صلح نوبل به جرج مارشال وزیر خارجهٔ امریکا در سالهای ۱۹۴۷ و ۱۹۴۸ اعطا شده، وی بیشتر به‌خاطر طرح « کمک اقتصادی به اروپا» برای بازسازی ویرانیهای جنگ که به نام «طرح مارشال» معروف است به‌دریافت این جایزه نایل شد.

۲۱- چرچیل به سبب گرفتاریهای حکومتی نتوانست شخصاً در فرهنگستان حاضر شود، لذا همسرش به نیابت او جایزه را از دست پادشاه سوئد دریافت نمود.

22. *Nobel Prizes*, PP. 490-493.

۲۳- برتراند راسل را در فرهنگ مغرب زمین اساساً به عنوان ریاضی‌دان می‌شناسند، امّا باهوش سرشار و اطلاعات وسیع و همه جانبه توانست تقریباً در همهٔ حوزه‌های معرفت بشری حتی در سیاست و جنگ اظهار نظر نماید. مجموعهٔ آثار و به‌خصوص مصاحبه‌هایی که با وی شده نشان از تبحّر و آگاهی وی در بسیای از مقولات علوم انسانی دارد.

24. *Nobel Prizes*, P. 451.

۲۵-اگرچه همه آثار این بزرگان هنوز ترجمه نشده امّا برخی از آنان در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ چنان در ایران مشهور شدند که مایه اعجاب است. به‌عنوان مثال یادآور می‌شویم که بیش از ۲۰ اثر اشتاین بک تاکنون ترجمه شده و به‌خصوص رمان **خوشه‌های خشم** تا سال ۱۳۵۱ به چاپ پنجم رسید.

۲۶- خوشبختانه در چند سال اخیر برخی از نشریات وزین به‌این مهمّ توجه کرده‌اند، از جمله **دنـیای سـخن**، **آدیـنه**، **گردون**، **کلک** و **کیهان فرهنگی**. یک‌نمونه خوب اقدام مجله **دنـیای سـخن** بود در معرفی برندهٔ جایزهٔ نوبل ۱۹۹۸ (ساراماگو) در شمارهٔ ۱۸۳ این مجله.

۲۷- حتی‌برای‌سامان‌یافتن‌هرچه‌بهتر این‌امر، شایسته‌است کمیته‌ای‌ویژه‌برای«معرفی‌برندگان‌جوایز ادبی جهان»تشکیل‌شود.

۲۸- به‌ویژه امروزه باوجود جریان سریع اطلاعات و فعالیت مستمر شبکهٔ جهانی اینترنت دسترسی به این نوع اطلاعات بسیار آسان ممکن می‌شود.

۲۹- این خطابه که معمولاً توسط دبیر دائمی فرهنگستان استکهلم یا یکی از اعضای آن ایراد می‌شود محتوی نکات برجسته و جالبی است که تصمیم داوران را توجیه می‌کند و ارزش آثار نویسنده را به‌صورتی همه جانبه بررسی می‌نماید.

۳۰- برخی از نویسندگانی که شخصاً برای دریافت جایزهٔ نوبل در محل فرهنگستان حضور به‌هم می‌رسانند پس از دریافت جایزه، خطابه‌ای ایراد می‌کنند که از نظر سبک ادبی، نحوهٔ بیان و محتوای غنی آن درحدّ اعلای فخامت است. به عنوان نمونه اشاره کنم به نطق آلبرکامو در سوئد که توسط نگارنده در سال ۱۳۴۲ به فارسی ترجمه شده و در کتاب هفته کیهان شمارهٔ ۹۰، همان سال به‌چاپ رسیده است.

۳۱- از این دیدگاه است که مقامات واتیکان نیز به انتخاب فرهنگستان سخت انتقاد نمودند و نوشتند: «انتخاب داریوفو، این‌کمونیست ضددین را در سال ۱۹۹۷ به عنوان برندهٔ جایزهٔ نوبل ادبیات و نیز انتخاب ساراماگو در سال ۱۹۹۸ که او و هم‌گرایشهای شدید الحادی دارد نشان دهندهٔ جهت‌گیری خاص فرهنگستان سوئد است» (به نقل از گزارش بنت Bennett در شبکهٔ جهانی اینترنت تحت عنوان «خوزه ساراماگو جایزهٔ ادبی نوبل را ربود» مورخ ۱۸ اکتبر ۱۹۹۸).

۳۲- مثلاً در مورد کنوت هامسون (Knut Hamsun): به‌خاطر اثر شکوهمند «رویش خاک» و یا در مورد کارل اشپیتلر (Carl Spitteler): به‌خاطر حماسهٔ عظیم «بهار المپ» (دو صفت شکوهمند و عظیم عیناً در بیانیه آمده است).

منابعی جهت کسب اطلاعات بیشتر

۱- انگلیسی

کتاب "Nobel Prizes" (جوایز نوبل) که بخش ادبیات آن شامل ۴ جلد است: جلد اوّل در مورد برندگان سالهای ۱۹۰۱ تا ۱۹۶۷، جلد دوم برندگان ۱۹۶۸ تا ۱۹۸۰، جلد سوم برندگان ۱۹۸۱ تا ۱۹۹۰ و جلد چهارم از ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۵. این کتابها که زیر نظر پروفسور هورست فرنز (Horst Frenz) استاد ادبیات انگلیسی و ادبیات تطبیقی دانشگاه ایندیانای امریکا فراهم آمده توسط انتشارات اِلسِویر (Elsevier) امریکا به بازار عرضه شده است.

۲- فرانسه

مجموعه کامل گزارش برندگان جوایز ادبی نوبل که هرسال یک جلد به نام برنده همان سال از طرف «بنیاد نوبل با چاپ نفیس انتشار می‌یابد. مشخصات فرانسوی این مجموعه به شرح زیر است:

Collection Prix Nobel de Littérature sous le patronage de l'Académie Suédoise et La Fondation Nobel.

۳- فارسی

کتاب «برندگان جایزهٔ نوبل ادبیات» (۱۹۰۱ تا ۱۹۹۴) این مجموعه که کتاب‌شناسی نسبتاً خوبی از آثار نویسندگان برندهٔ نوبل ادبیات به زبان فارسی است به همّت خانم مریم آقاشیخ محمدی از طرف انتشارات کویر به بازار عرضه شده است .

محمد مهدی ناصح

حوزهٔ جغرافیایی پیدایش و سیر دوبیتی‌های عامیانهٔ زبان فارسی

به یاد سالها پیش که در محضر حضرت استاد مرحوم دکتر غلامحسین یوسفی کسب فیض می‌کردم از دو سوی: یکی توفیق شاگردی آن بزرگوار بود که برای حقیر مقامی کم از مرتبهٔ مریدی و مرادی نداشت، و دیگر افتخار همکاری با آن آزاده مرد که هرچه دارم و دانم از او دارم و دانم، از آن جمله است هدایت آن عزیز در جمع‌آوری مواد فرهنگ عامّهٔ مردم خراسان ـ به‌ویژه بیرجند و منطقهٔ قهستان ـ و این‌مختصر نتیجهٔ برکت وجود ایشان بود.

روح پرفتوح آن بزرگوار پیوسته غریق نور و رحمت ایزدی باد!

چکیده

موضوع مقاله مربوط می‌شود به‌ارتباط یک نوع ادبی با جغرافیا و مناطق معیّنی که آن نوع ادبی در آن‌جا رشد و نمو یافته و پایدار مانده است.

نظر نویسنده بر این است که دو بیتی‌های عامیانهٔ زبان فارسی با محیط و سرزمینهای مختلف ارتباط تنگاتنگی دارد، نیز در این مقاله نمونه‌هایی از دوبیتی‌های مختلف جهت مقایسه و نقد و داوری آمده است تا با توجّه به‌سنجشهای صوری بتوان بهتر به‌عینیّت موضوع پی برد.

باید باور داشت که بسیاری از حقایق، امور و اشیاء عالم وابسته به دو جنبهٔ خاص می‌باشد: یکی زمان و عصر و روزگار و دیگر مکان و جا و مقام. زندگی آدمی هم چنین است، یعنی اعمال و رفتار و کنش و واکنش او از بدو تولّد تا مرگ ـ هرچه هست ـ وابستهٔ این دو نکتهٔ مهم خواهد بود، یعنی محیط به معنای اهمّش و دیگر زمانه و عصری که فرد در آن عصر می‌زید. پس به‌طورکلی، باید براین باور بود

که پدیده‌های مهم حیات آدمی وابسته این دومهم است، یکی ظرف زمان و دیگر ظرف مکان. زمانه و روزگار زایندهٔ پدیده‌هایی است که اکثر آن پدیده‌ها وابسته به محیط زندگی و جغرافیایی خاصّی می‌شود، مثلاً باید گفت: شخصی که در گوشهٔ کویر و برهوت بی‌چیزی و تنهایی زندگی می‌کند، حیات و ممات او از این طبیعت متأثّر است، چندان‌که زبان و بیان و خورد و خوراک و گوشت و پوست و پوشاک و کارافزار زندگی وی گویای محیط زندگی‌اش می‌باشد. برعکس این ملاحظه می‌شود که حال و مقام و کم و کیف حیات آن‌که در جنگل و کنار رودخانه‌های پرآب و مراتع سرسبز زندگی می‌کند، متفاوت با آن شخصی است که نه در چنین محیطی زیسته است. از جهت جغرافیا و زیست‌شناسی و مردم‌شناسی، همهٔ پدیده‌های حیات آدمی باهم در اشکال و ابعادش متفاوت است، چندان‌که شکل و تمایل و چهره افراد. همچنین است تفاوتهای دیگر در نحوهٔ تولید و کار و اقتصاد و آداب و رسوم و عادات و ارزشها و ضدارزشها.

باری هم‌زبان و بیان مولود محیط است و هم تولید و اقتصاد و هم فن و هنر. دراین‌مقاله مجال بحث و فحص کاملی جهت اثبات چنین امری نیست، لکن باید عرض کنم که: مردمی که گله‌داری می‌کنند و با انواع احشام سروکار دارند و قوت لایموت ایشان در سایهٔ دو بره و سه بزغاله تأمین می‌شود، پسندشان هم تابع این نکته می‌شود، تا آن‌جاکه می‌بینی برّه تنها محبوب اوست، و همین آدم است که احیاناً به معشوقش می‌گوید: «برّهٔ من»، «آخ برّه‌جو» و نام هرکسی راکه دوست می‌دارد بر بهترین گوسفند خودش می‌نهد و او را بدان نام می‌خواند. این مقوله مباحث پیوند عمیق بین طبیعت و خلقت و خَلق و خُلق را به درستی می‌نماید، وجود آداب و رسوم مختلف گویشهای گوناگون، محصولات طبیعی مختلف همه و همه دال بر چنین صفاتی است و عمدهٔ این صفات وابسته به‌یک خصیصهٔ کلّیتری است و آن پدیدهٔ حیات است که وابسته به مکان می‌باشد و البتّه زمان هم، همانند این مَثَل این‌که می‌گویند: هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد.

نکته‌ای که بنده قصد دارد از سر عمد در این‌جا طرح کند، این است که ظاهراً همچنان که هر پدیده‌ای وابسته به یک محیط جغرافیایی است، لابد محیط جغرافیایی هم باید خالق پدیده‌هایی بوده باشد! همچنان که یک زیست‌شناس می‌بیند که وجود شتران در پهن دشت گیتی، مربوط به‌جغرافیای خاصی است و یک نوع گوزن خاصی هم مولود محیط ویژه‌ای است، باید باور کرد که بسیاری از پدیده‌های ادبی هم مولود محیط جغرافیای خاصی بوده باشد. این مورد خاص نتیجه بررسی شخصی این جانب است بدین‌معنی که در حدود نیم قرن تحقیق، در ضمن مطالعات مستمرّ خویش ملاحظه می‌نمود که دوبیتیهای عامیانه ـ و نه رباعیهای عامه ـ وابسته به محدوده‌های خاصی است از جهت مکانی و البته تاریخی هم. این‌که حوزهٔ جغرافیایی این دوبیتی‌ها کجاست، زادگاه هر دوبیتی و مفهومی که دارد وابسته به چه منطقه‌ای است، چگونه شد که این دوبیتی‌ها خلق گردید و

بر سر زبانها افتاد و رایج شد و پایدار و بالاخره سفر کرد و در این سیر و سفر متحوّل گردید و...، عاملی شد تا توجّه حقیر را بیش از پیش به خود جلب کند.

در بررسی اوّلیّه‌ای که از این پدیده در ذهن داشتم و مطالعاتی که می‌نمودم، چنین به‌نظر می‌رسید که وضع دوبیتی‌ها در اقالیم محدود و معیّن سرزمینها، بی‌شباهت به جریان طبیعی یک رودخانهٔ پرآب و پربرکت نیست. جریان رودخانه معمولاً دربرگیرنده سرزمینهایی است که حوزهٔ آبریز آن رودخانه‌را سبب‌شده است. پستی و بلندی خاک هم عاملی است در تعیین این حوزهٔ معیّن. این مثالی ساده بود برای درک خود بنده از مفهوم یک چنین پدیده‌ای تا بتوانم نوع دوبیتی‌ها را به‌عنوان پدیده‌ای دیگر همانند جریان آب رودخانه‌ای که سرچشمه‌ای دارد و منشأیی تا مصبّ آن پی‌گیری کنم.

با مطالعه دوبیتی‌های عامیانه در ادوار مختلف تاریخی و باتوجّه به محیطهای خاصی که به‌نوعی جزو زادگاه دوبیتی‌ها محسوب می‌شود، این معنی حاصل می‌گردد که خط تاریخی و جغرافیایی دوبیتی‌های عامیانه ایرانی مسیر و معبر خاصّی دارد، این مسیر از یک سو مربوط می‌شود به‌سرزمین سُترگ همدان و دوره‌های تاریخی‌اش و گویشهای قدیمی و چیرگی سبک زبانهای کهن - از جمله زبان مادیها و قوم ایشان بر انواع سبکهای زبانی و بیانی روزگاران قبل از اسلام[1]، و امّا از دیگر سو مهاجرت زبان و بیان از شرق به غرب و برعکس، درست به جریان رودخانه‌ای می‌ماند که گذرگاهش از همدان است تا نواحی فارس و دشتستان و از آن‌جا تا نواحی مرکزی شهر یزد و اصفهان و سپس بخشهای شرقی ایران یعنی نواحی کرمان و راور و خبیص و پس از آن به جنوب خراسان - بیرجند، قاین، نهبندان، و فردوس و طبس می‌رسد و سپس شرق خراسان و نواحی تایباد و باخرز و تربت‌جام را در خود می‌گیرد، وانگهی از جانب خراسان آهنگ نواحی مختلف افغانستان می‌کند و تا کناره‌های مرز پاکستان را زیرپا قرار می‌دهد و هم‌چنان به‌پیش می‌رود تا به نواحی تاجیکستان برسد.

دراین بررسی ساده به‌گمان بنده منتهی‌الیه این خط فرضی باید نواحی دوردست تاجیکستان باشد و شاید حوالی خُجند. بنده این شباهتهای فرهنگی را در فاصله‌های بیش از ۲ تا ۳ هزار فرسنگ دیده‌ام. امّا مسیری راکه بنده درحال حاضر به‌طور فرضی به‌عنوان سرزمین دوبیتی‌های عامیانهٔ زبان فارسی طرح نمودم و می‌نمایم، شبیه به یک نیم‌دایره یا نیم‌کاسه‌ای است که یک سرِ آن وابسته به منطقهٔ همدان است و حوزهٔ دوبیتی‌های باباطاهر و اشعار «اورامه‌ای» و سرودهای فهلوی و آنچه به‌صورت «سبک مادی» از آن سخن می‌رود.

شعر باباطاهر - دوبیتی‌ها - احتمالاً جمع و تألیفی است از گویشهای همان منطقه که روح عرفان ناب و زبان روستایی برآن فایق است و صورت دری و فارسی‌گرایی برآن به‌تدریج چیرگی یافته است. معلوم نیست که این‌گونه شعری تا چه‌حدی امروزه در نواحی هگمتانه رایج بوده باشد، امّا نکتهٔ مهم این است که در بسیاری از آن مناطق از همدان و فارس و یزد اثری از این انواع هست و این اثر

ردپایی گذاشته است در دیگر نواحی از جمله جنوب خراسان و شرق ایران و نواحی خارج از مرزهای کنونی خراسان، تا آن‌جاکه حتّی امروز برخی از مردم بدین‌گونه شعری طبع‌آزمایی می‌کنند. امّا آنچه بنده به‌عنوان یک خط فرضی یا یک نیم‌دایره‌ای دربردارندهٔ دوبیتی‌های محلّی عرض کردم، غرضم دوچیز بود:

یکی آن‌که این پدیدهٔ فرهنگی درچنین محدوده‌ای از جغرافیا بهتر مجال رشد و تحوّل و تغییر یافته، و دیگر این‌که این‌گونهٔ شعری نوعی هویّتِ فرهنگی یافت در انتقال مفاهیم و معانی مشترکی که وابسته به انسان همان سرزمینهاست. در مورد اوّل، باید گفت: نمی‌دانم به چه دلیلی جغرافیای خاصی دربرگیرندهٔ دوبیتیهای محلّی شد، شاید وجود فرهنگ مشترک، همسایگی، رفت و آمد، تجارت از طریق جادهٔ ابریشم و کوچ مردم از جایی به جایی، خاصه کوچ ساربانان و چوپانان و بالاخره احتمال غلبهٔ لهجه‌ای بر دیگر لهجه‌های کهن. این را هم بگویم که در گذشته‌ها خواص مردم از گفتن چنین اشعاری ابا می‌داشته‌اند. به‌هرحال آنچه دراین دوره تاریخی هزارساله پیش آمد، این بود که دوبیتی‌های عامیانه نمادی شد برای شعر چوپانی، شعر بیابان و کویر و عالم تنهایی و بی‌کسی.

از نظر بحثهای زبانی و گویشهای کهن، اهل تحقیق برآنند که این‌گونه شعری از قضا توانست در بین عامه رسوخ پیدا کند و نیز ارتباط بین گویشهای محلّی را حفظ کند. یعنی درحقیقت زبان این‌نوع شعری، در عصرهایی ملاک زبان معیار به‌شمار می‌آید، زبانی که خاص گروه عامّه و اوساط‌النّاس است. نیز زبان مرکز حکومتی هگمتانه به‌صورت مادی باستان، سرانجام در ارتباط قرار گرفته است با پارسی میانه[۲]. به بیانی دیگر، دوبیتی‌های باباطاهر از لحاظ صورت ظاهر و موسیقی و وزن، با ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی و خسرو و شیرین نظامی یکی است. حتّی در پاره‌ای مضامین این معنی هست، اما تناسب جغرافیایی پوشیده‌ای در این بین هست که اتحاد جوهری این نوع شعری را می‌نمایاند. مثلاً در باب داستان ویس و رامین، این نظر هست که ویس (یا ویسه) عروسی است همدانی، و رامین مردی است عاشق ویسه اهلِ مرو[۳]؛ داستان خسرو و شیرین، تنها محدود به‌نواحی غرب ایران نمی‌شود، در بسیاری نواحی مشرق زمین هم این داستان شهرت داشته است. بنابراین باید گفت نوع دوبیتی‌ها ـ از هر دستی و زبانی ـ چه رودکی بگوید و چه پورفریدون مربوط می‌شود به‌نواحی «فهله» یا «پهله» مثل داستان ویس و رامین و دوبیتی‌های باباطاهر که هر دو در یک اصل باهم برابرند، و همپای این دو می‌توان رباعیهای خیام را هم قرار داد یا رباعیهای مشابهش در نقاط دیگر.

حوزهٔ فرهنگی یا حوزهٔ شعری یک اثر مهم و برتر، مانند حوزه‌های دیگر هنری است از نوع قصّه و داستان و موسیقی و...؛ باید توجّه داشت که درگذشته‌های دور محیطهای فرهنگی از جنبهٔ جغرافیایی گرچه محدود بوده است، امّا فضای فرهنگی چندان محدود نبوده است که اثری به ناچار

درجایی بماند و بمیرد. نکتهٔ جالب این است که یک دوبیتی عامیانه با همه وجوهش با دیگر انواع دوبیتی‌ها در جاهای دیگر از جهاتی مشابه می‌نماید چندان‌که گویی دوبیتی‌ها همگی حکم همان رودخانه‌ای دارد که یک سرش به شرق پیوسته است و سر دیگرش به غرب. بار دیگر اشاره می‌کنم که: عامل انتقال بسیاری از پدیده‌های مهم فرهنگی یکی خود آدمی است و نفس انسان و دیگر محیط جغرافیایی. اگر مردم نباشد، جغرافیا معطّل خواهد ماند، و اگر جغرافیا معطّل بماند، معنی آن است که مرگ بشریّت فرا رسیده است. قصدم از این تعبیر این بود که طرح نظر نهایی در این باب مشکل می‌نماید، یعنی مشکل عمده وابسته به اظهارنظر در چند پدیدهٔ دیگر نیز هست، از آن‌جمله یکی بررسی دقیق لهجه‌های کهن است و دیگر برقراری روابط مردم‌شناسانه بین این لهجه‌ها، و خارج از این دو باید قهر و غلبه‌های طبیعی یا غیرطبیعی را از نوع جنگ و گریز مطرح کرد. بسیار عجیب است که ملاحظه می‌کنید مثلاً سر شاه‌زادهٔ ساسانی در مرو به دست آسیابانی بریده می‌شود، و یا چه شده است که سرودهای مختلف کهن ـ دست به دست هم داده، براین وزن یعنی وزن دوبیتی‌ها رواج یافته[۴]. عمدهٔ انواع ادبی اشعار کهن از نوع سرود معبد کرکویه تا درخت آسوریک و اشعاری که در حکم پلی است بین شعر هجایی یا عروضی، سرودها، چامه‌ها، ترانکها و داستانها (ضرب‌المثل)[۵]، اینها تنها اشعار محدود و مقیّد به زمان گذشته نبوده، بسیاری از اتل و متلها هست که ردپای آن در دهات و روستاها دیده می‌شود. هیچ معلوم نیست که در یک «اَتل مَتل» معمولی خراسانی که خاله سوسکه به‌عنوان فرد اوّل آن متل مطرح است، چرا به همدان می‌رود. آن‌جا که می‌پرسند: خاله سوسکهٔ کفش قرمزی پیرن قرمزی کجا می‌ری؟ و او جواب می‌دهد که: می‌رُم به همدان، شوکنم با همگان، نون گندم بخورم، منّتِ مردم نکشم، الخ... اینها پیوندهای محکم ادبیات شفاهی است که ملّتها را به‌هم مربوط می‌کند نه کشورها را. این مشترکات فرهنگی در بسیاری از ملل دنیا هست. در بسیاری از مآخذ، کهنترین نوع دوبیتی‌ها از نوع فهلویات به‌رودکی سمرقندی مربوط می‌شود[۶].

باری چنان‌که از محتوای بررسیهای محقّقان به‌دست می‌آید، معلوم می‌شود که اشعار فهلوی، منسوب بوده است به قوم «پهله» یا سرزمین «پرتو» و پارتی، یعنی گویشی و زبانی مربوط به مردم مغرب کویر مرکزی ایران. نیز «فهله» یا «پهله» را به سرزمینها و شهرهای دیگری اطلاق کرده‌اند که شامل نواحی ری و اصفهان و سیستان و ماوراءالنّهر می‌باشد. بنابراین اگر به دلایل حکومتی یا سیاسی خاصّی سرزمین «فهله» شامل نواحی همدان تا بخشهای مختلف خراسان و سیستان و ماوراءالنهر می‌شده است، باید اطلاق این نام را برجا و محل و مردم به‌عنوان یک عمومیّت فرهنگی دانست. شاعر بلندآوازهٔ ایرانی باباطاهر از سویی و همچنین پدر شعر فارسی، یعنی رودکی از جهتی ما را به‌یک تقارن فکری و تاریخی می‌رساند و آن این‌که همچنان که هگمتانه روزی پایتخت دولتهای بزرگ ایرانی بوده، سرزمینهای مربوط به ماوراءالنّهر نیز زمانی همین صفت را دارا شده است. معنی

این بیان نه آن است که به‌تدریج مرکز حکومتی از یک ناحیه به ناحیه‌ای دیگر منتقل شده است و نه نیز بدین معنی است که شعرای خراسانی از روی تقلید به شیوه و اسلوب بیان «مادیها» توجّه داشته‌اند. این‌دو مطلب اگر هم درست باشد، باید قبول کرد که اصل پدیدهٔ شعر و هنر با عوامل خاصی ارتباط دارد که از آن جمله است جاذبه‌های انسانی و آفرینشهای خاص همراه با ایجاد مراکز تمدّنی و فرهنگی. امّا این که در این مقام باباطاهر عریان[7] در کجای تاریخ است و در چه محلّی زیسته و چه سیر و سفرهایی داشته، خود نکته دیگری است که در حال حاضر مجال پرداختن بدان نیست. کمتر سندی دیده‌ایم که باباطاهر را همدانی‌الاصل بداند، امّا در این که در همدان زیسته و همان‌جا درگذشته است همهٔ منابع تاریخی اتّفاق‌نظر دارند.

بسیار جای تعجّب است که ملاحظه می‌شود در حدود ده قرن است که شعر باباطاهر به‌عنوان دوبیتی‌مورد توجّه خواص‌و عوام بوده و هنوز که هنوز است مفهوم واقعی دوبیتی با شعر باباطاهر تعیّن می‌پذیرد، و عجیبتر این‌که شعر عرفانی وکمال‌یافتهٔ باباطاهر با همه ظرافتهای آن در بین عوام مردم و چادرنشینان و چوپانان شهرتی بسزا پیدا کرده است[8]. چنان‌که عرض شد به‌درستی معلوم نیست که باباطاهر از چه‌منطقه‌ای و در چه‌زمانی به‌طریق‌سیر و سلوک به‌همدان آمده. آیا زادگاهش همدان است و درآن‌جا چشم‌به‌جهان‌گشوده، یا نه‌فقط‌دراین‌مکان‌چشم‌از جهان‌فروبسته‌است. اینها همه‌چندان‌معلوم نیست، و شاید هم بسیاری از دوبیتی‌های او همین وضع را داشته باشد، یعنی شبیه به‌رباعیات خیام نیشابوری محلّ شک و تردید واقع شود. اما دراین میانه آنچه مسلّم می‌نماید آن است که باباطاهر درعصر دیالمه‌و قبل‌از فردوسی‌طوسی و عنصری دراوایل قرن‌چهارم (۳۲۶ - ۴۱۰) درگذشته‌است[9].

گمان بنده این است که عارفی چنین نمی‌خواسته است در ظرف زمان و مکان بگنجد، از این‌رو نمی‌توان او را همدانی یا شیرازی دانست و نه کازرونی، یا... تنها کلمهٔ «بابا» عنوان طریقتی اوست. در پاره‌ای موارد هم او را اهلِ ری دانسته‌اند. نکته‌ای که در این‌جا اهل نظر متذکر شده‌اند این است که باباطاهر در شعر خود تألیفی کرده است لهجه‌ها وگویشهای مختلف را از باب فهم عامّه مردم، یعنی در شعر او لغت پارسی، لُری وکردی هست، همچنان‌که بسیاری از مواد و عناصر زبانی مردم ری و شیراز و اصفهان. شعر او در حقیقت یک ترکیب مزجی درهم‌برهمی است از لهجه‌های رایج عصرش تا همه طبایع را خوش آید، یعنی همه عامه مردم اهلِ سفر و حضر و سیر و سیاحت از نوع دامدار و بیابان‌گرد وکویرنشین و اهل کوچ آن را بپسندند و با خود به هرجا که می‌روند ببرند. باباطاهر با چنین انتخابی به‌جا و شایسته، خواسته است شعرش را در زبان مردمی قرار دهد که اهل سیر و سفر بوده‌اند و بیابان‌گردی وکوچ‌نشینی. احتمالاً مریدان باباطاهر از عمدهٔ کسانی بوده‌اند که در نشر این‌گونه شعری سهمی بیشتر داشته‌اند. نکتهٔ دیگر که کمتر تأمّلی در آن شده است این می‌باشد که بسیاری از اسرار ملیّت قوم ایرانی در شعر او موج می‌زند[10]. از این روی شعر باباطاهر شعر همه روحهای بلند و حسّاس

و آزاد و رفیع و پرسوز و ساز است، شعری است پررمز و راز با صفتی که مرزبانی و مرزداری، پاسداری و پاسبانی همراه اوست، از این جهت شعر او شعر «پهله» است و حاشیه و کناره و مرزهای وسیع ایران، و کویر پای برجاترین پدیده‌های تاریخی را می‌نمایاند، و به‌همین جهت دوبیتی هم استوارترین شعر مردم کویر ایران است و بادوامترین این‌گونه هنری عامیانه.

رونق دوبیتی‌های باباطاهر را نه شعر فخرالدین اسعد گرگانی داشته است و نه پاره‌ای ابیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر یا اشعار و دوبیتی‌های رودکی. علاوه بر همهٔ اینها یک تحوّل آفرینی هم در کار باباطاهر هست که وی به تنهایی شعر عامّه را از خاک بر افلاک نشانده. صاحب **کشف‌المحجوب** اشاره می‌کند که مردم روزگارش علاقه‌ای به شعر ندارند، اغلب اهل دروغند و غیبت و گوششان بر استماع دوبیتی و بطالت راغب [۱۱]. این معنی می‌نماید که شاعری عار بوده است و دوبیتی کویر عار بر عار و ننگ روی ننگ. امّا باباطاهر این معنی را اعتلا می‌بخشد و به کمال می‌رساند.

با اعتذار از اطالهٔ کلام، بحث و بررسی تاریخ و تاریخچهٔ دوبیتی و دوبیتی‌سرایی چیزی است که نیاز به تأمّل دوباره دارد، امّا آنچه در تاریخ ادبیات به‌عنوان دوبیتی می‌شناسیم، بازماندهٔ نوعی شعر کهن است که به سبک و سیاق اشعاری چون ویس و رامین و شاهنامه مسعودی رازی به ما رسیده. قدیمترین جایی هم که ظاهراً به‌این‌گونه شعری اشاره شده است، نامه‌های عین‌القضات است که در آن‌جا لفظ «اورامه» یا «اورایان»، «اورامان» و احتمالاً «اورمیه» آمده است [۱۲]، و امّا شکل جدید امروزینش، تحول‌یافتهٔ همان صورت قدیمی است که هم از جهت موضوع و هم از جنبهٔ وزن باگذشته متناسب می‌نماید. صورت دوبیتی‌ها چنان است که لخت اوّل و دوم و چهارم بیشتر باهم هموزن است و در قافیه و موسیقی یکسانی و یکدستی هست. البته وجود قافیه در همه این لختهای بیت الزامی نیست، آنچه مهم می‌نماید جنبهٔ آوایی آن است که موجب گوشنوازی می‌شود.

بنیان فکری هر دوبیتی بر یک چهار پاره نهاده شده است که یکی مبیّن احساس است و دیگری نمودار توضیح و طرح و دیگری نشانهٔ اتمام جمله و رکن چهارم که معمولاً به مفهوم کلّی دوبیتی پیوند دارد. با وجود این که ظاهراً فهلوی‌گویی مربوط می‌شده است به مردم روستایی ـ یعنی پهله ـ و ده‌نشین، و دیگر انواع شعر را شهرنشینان می‌خوانده‌اند، تعجّب است از کسانی مثل همین باباطاهر همدانی، باباطاهر شیرازی، باباطاهر اوریانی و کسانی مثل شیخ روزبهان و بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر که در این کار تعمّدی داشته‌اند، و برتر و بالاتر از همه شخصی همچون نجم دوبیتی (نجم‌الدین همدانی) که عشق وافری به ثبت و ضبط دوبیتی‌ها داشته و پس از درگذشتش، پنجاه من کاغذهای دوبیتی (فهلوی) از او برجای می‌ماند تا ورثه بین خود آنها را قسمت کنند [۱۳]. پس‌ازاین‌عصر دوبیتی‌گویی در بین شعرا رایج می‌شود و کسانی مثل محمد صوفی مازندرانی، محمود قاری، محمد مغربی، بندار رازی، شیخ صفی‌الدین‌اردبیلی، طالب آملی و دیگران به این نوع شعری روی می‌آورند.

امّا در این میانه آنچه برای محقّقان مهم هست و جالب توجّه شباهتهایی است که غالب دوبیتی‌های عامیانه به‌هم دارند، این شباهتها معمولاً مربوط می‌شود به همان اقلیم یا خط جغرافیای خاصی که به‌صورت نیم‌کاسه یا نیم‌دایره در ابتدای این مقاله عرض شد. بنده در حال حاضر به‌همین میزان بسنده می‌کنم که نخست بگویم عامل انتقال این دوبیتی‌ها از جایی به‌جایی شاید مهاجرت بوده است و کار و تولید با توجّه به شباهتهای زندگی از دیدگاههای مردم‌شناسی. در واقع ارتباط معنوی این دوبیتی‌ها تا حدّی گویای چنین فرضی است. بعلاوه هرجا که یک نوع پدیدهٔ واحد و مشترک هست، پدیدهٔ دیگری هم الزاماً با او باید بوده باشد. به‌عنوان نمونه باید عرض کنم که هرجا ابری می‌آید، ممکن است بارانی ببارد و آبی جاری شود؛ یا این‌که هرجا گوسفندی و دامی می‌چرد، لابد باید همراه آن چوپانی باشد، با همهٔ فرهنگ وابسته بدین شغل.

دوبیتی، شعر تنهایی و خلوت و خلاء و برهوت و صحراست. بنابراین بهترین نوع شعری از لحاظ سبک و سیاق و حجم و محتوا که می‌تواند در خلوت و تنهایی یک چوپان صحرانشین جای خوش کند، همین نوع شعری است که محصول طبیعی محیطهای جغرافیایی معیّنی بوده است. وضع این دوبیتی‌ها در محلهای خاص، شبیه به جریان رودخانه و کاریزی است که گذرگاهی معیّن دارد و از همین رودخانه است که در محیطهای مختلف محصول خاصی عاید می‌شود که غالباً یک‌دست و یکنواخت ممکن است بوده باشد.

بنده از سر عمد اکثر دوبیتی‌های بازمانده را که در طی ادوار مختلف به‌توسّط اهل تحقیق جمع‌آوری و نشر یافته، پیش رو نهاده‌ام و تا حدّ مقدور از این جهت به استقصای موارد مشابه پرداخته‌ام، آنچه از این نظرگاه عایدم شده است، این می‌باشد که همگی این دوبیتی‌ها باهم یک مرز مشترک دارند و یک روح کلّی، به قول یکی از اهل ادب: براین باورم که دوبیتی‌های باباطاهر درطیّ روزگار صورتی دیگر همچون لحاف ملاّنصرالدّین را یافته است که در هر جا و بی‌جایی مفهوم و مصداق دارد[۱۴]. اینک نمونه‌ای از عمدهٔ این دوبیتی‌ها جهت بررسی مفهوم و مصداق عامش به‌منظور چنین سنجشی عرضه می‌شود[۱۵]:

دوبیتی‌های عامیانه بیرجندی ـ شعر دلبر ۲۱۴	دوبیتی‌های باباطاهر، چاپ انجمن آثار ملی ۱۰۳
بپوشُم شال و وبندم قدک رَ	ببندم شال و بپوشم قدک را
بگردم گردش چرخ فلک رَ	بگردم گردش چرخ فلک را
به هرکس نون دادم دشمنم شد	بگردم آب دریاها سراسر
ببرّم دست و پنجهٔ بی‌نمک رَ	بشویم هردو دست بی‌نمک را

***

ترانه‌های ملی ایران ۳۵

بنازم رسم و آیین فلکک را
فروختم شال و برکردم قدک را
بگردم تابجورم چشم مشکی
بشویم هردو دست بی‌نمک را

کلّه فریاد ۷۰

ببرّم شال و وردوزم قدک را
بگردم گردش و دور فلکک را
به هرکس نون بدادم دشمنم شد
ببرّن هر دو دست بی‌نمک‌را

***

ترانه‌های محلّی شیراز ۵۱

دگر شب شد که دست گیرم عصا را
بگردم دور دنیای خدا را
بگردم چشمه و آبی بجورم
بشورم هر دو دست بی‌نمک‌را

کلّه فریاد / خواف ۷۱ ح

بنازم رسم و آیین فلکک را
فروختم شال و برکردم قدک را
بگردم تا بوجودم چشم مشکی
بوشورم هر دودست بی‌نمک را

***

دوبیتی‌های عامیانه بیرجندی ـ شعر دلبر ۲۶

کجکهای سیاه لوله مستت
توقلیو چاق مکُ می‌سوزه دستت
توقلیو چاق مکُ ورمُ حرومه
خودم چاق می‌کنم می‌دُم به دستت

ترانه‌های کهسار ۷۷

مه قربان حفای پشت دستت
چلیمه پرنکو می‌سوزه دستت
چلیمه پرنکو بار مسافر
چلیمه پرکره میتم به دستت

***

ترانه‌هایی از جنوب ۴۵

به قربون صفای هردودستت
توقلیان چاق مکن می‌سوزه دستت
تو قلیان چاق مکن برمن حرام است
خودم چاق می‌کنم قربان دستت

ترانه‌های روستایی خراسان ۸۵

کجکهای سیاه لول مستت
تو قلیون چاق نک می‌سوزه دستت
تو قلیون چاق نک برمو حرامه
خودم چاق می‌کنم میدم به دستت

***

ترانه‌های نیمروز ۲۹

و قربون دو لبکا لعل مستت
توقلیو چاخ مکو مسوزه دستت
تو قلیو چاخ مکو ورمِه ارومه
و قربون بلور سرِ دستت

ترانه‌های ملی ایران ۳۰۸

به قربان حفای پشت دستت
تو قلیان چاق نکن می‌سوزه دستت
تو قلیان چاق مکن از بهر فایز
خودم چاق می‌کنم میدم به دستت

***

دوبیتی‌های بیرجندی ـ شعر دلبر ۳۳

هر او که عاشقه از دورپیداست
لبش خندون و چشمش شوخ و شیداست
لب عاشق مثال بچّه مار
به هرجا می‌زنه زخمش نه پیداست

ترانه‌هایی از جنوب ۷۰

هرون کِ عاشقه از دور پیداس
لباش خندون و چشماش شوخ و شیداس
لب عاشق مثال بچّه مار
به هرجا می‌زنه خونش نه پیداس

***

ترانه‌های کهسار ۱۳۶

کسی که عاشقش از دور پیداس
به رنگ زرد و به دل مخمور و شیداس
کسی که عاشق اس دیوانه رنگ اس
که‌ای دیوانگی از یار سوداس

ترانه‌های فایز ۷۸

هرآن کس عاشق است از دور پیداست
لبش خشک و دو چشمش مست و شیداست
بود فایز مثال روزه‌داران
اگر تیرش زنی خونش نه‌پیداست

***

ترانه‌های نیمروز ۲۱۸

کسی که عاشقه از دور پیدا
و لب خشک دو چشما مست و شیدا
کسی که عاشقه دیوانه گویه
بسی دیوانه‌ای از بهر سودا

ترانه‌های ملی ایران ۳۶

هر آن کس عاشقه از دور پیداست
لبش خندان دو چشمش شوخ و شیداست
لب عاشق مثال بچّه مار
به هرجا می‌گزه زخمش نه پیداست

***

دوبیتی های عامیانه بیرجندی ـ شعر دلبر ۱۳۴

سه پن روزه که بوی گل نیومد
صدای چهچهٔ بلبل نیومد
برن از باغبون گل بپرسین
چزه بلبل به‌سیلِ گل نیومد

دوبیتی‌های تاجیکی ۸۵

دو سه روز است که بوی گل نمی‌آیه
صدای خواندن بلبل نمی‌آیه
برین از باغبان گل بپرسین
چرا بلبل به سیل گل نمی‌آیه

***

ترانه‌های ملی ایران ۴۱

دو پنج روزه که بوی گل نیومد
صدای چه‌چه بلبل نیومد

ترانه‌های کهسار ۲۹۶

دو سه روز اس که بوی گل نمیایه
صدای خواندن بلبل نمیایه

برین از باغبان گل بپرسین
چرا بلبل به سیل گل نیومد

برین از باغوان گل بپرسین
چرا بلبل به سیل گل نمیایه

***

ترانه‌های روستایی خراسان ۴۴

سه پن روزه که بوی گل نیامد
صدای چهچه بلبل نیامد
بِرِن از باغبان گل بپرسن
چرا بلبل به سیر گل نیامد

رباعیهای (دوبیتی‌های) تاجیکی ۲۷۰

دو سه روز است که بوی گل نیامد
صدای خواندن بلبل نیامد
روید از باغبان گل بپرسید
چرا بلبل به سیر گل نیامد

***

دوبیتی‌های عامیانه بیرجندی ـ شعر دلدار ۸۹

قلم رَ سرکنم از استخونم
مرکّب سازم از رگهای جونم
مرکّب سازم و نومه نویسم
به پیش دلبر نامهربونم

دوبیتی‌های تاجیکی ۱۱۵

قلم را سرکنم ای استخوانم
مرکب سازم ای خون رگانم
مرکب جور کنم نامه نویسم
برای یارکی نامهربانم

***

ترانه‌های کهسار ۲۰۰

قلم را سرکنم از استخوانم
مرکب سازم از خون رگانم
مرکب جور کنم نامه نویسم
برای دلبر نامهربانم

ترانه‌های نیمروز ۵۷

قلم را سرکنو از استقونم
مرکب گیرو از رگهای جونم
مرکب گیرم و نامه نویسو
برای دلبر کم مهربونم

***

ترانه‌های روستایی خراسان ۱۴۱

قلم را سرکنم از استخوانم
مرکب گیرم از رگهای جانم
مرکب گیرم و کاغذ نویسم
برای دلبر شیرین زبانم

دوبیتی‌های تاجیکی ۱۱۵

قلم را جور کنین ای استخوانم
به دمات پرکنین ای خون جانم
به کاغذ سفید نامم نوشته
بخوانه بلبل شیرین زبانم

***

دوبیتی‌های عامیانه بیرجندی ـ شعر عاشقانه ۱۱۷

از اینجه تا به بیرجن سه گداره
گدار اوّلی نخشُ نگاره
گدار دوّمی مخمل بپوشم
گدار سیّمی دیدار یاره

ترانه‌های نیمروز ۹۹

از این‌جا تا به کرمو خیلی رایه
همه کوه و همه سنگ سیایه
کمر را خم کنم سنگی بچینو
که شاید روی برادر را ببینو

***

ترانه‌های ملی ایران ۵۷

از این‌جا تا زواره چل گداره
گدار چلّمی نقش و نگاره
که هرکس که خبر از یارم آره
که جفتی گو بدُم تخمش بکاره

ترانه‌های کهسار ۱۳۳

از اینجه تا به شعبان خیلی را اس
میان ما و یار قولُ وفا اس
کمر بستم ز بار خدمت یار
که یار جان خوش قد و شیری ادا اس

***

دوبیتی‌های تاجیکی ۲۱

از این‌جا تا به کابل خیلی ره است
میان ما و ته سنگای سیه است
کمر خم که که سنگاشه بچینم
دادر جان آمده رو شه ببینم

کلّه فریاد ۱۷

از اینجه تا به موشد (مشهد) چنده راهه
همه کوه و کمر سنگ و سفاله
کلنگه وردرن کوهار ببرّن
که پای نازک دلبر به راهه

این مقوله تشابهات که در دوبیتی‌های فوق دیده می‌شود، در بسیاری از دوبیتی‌ها[۱۶] هست و لکن نسبت این تناسب یا تغییرات لسانی و معنوی در مواردی دچار افزونی و کاستی می‌شود. کم نیست دوبیتی‌هایی که هر مصراع آن با لفظی مشترک شروع می‌شود و با تعبیری واحد پایان می‌یابد. در مقابله و مقایسهٔ صورت هر دوبیتی از جهت رکن شعری (صدر، عروض، ابتدا، ضرب) عناصر مشابه و یکسانی در هر قسمت از بیت مشهود است. در صدر بسیاری از دوبیتی‌ها کلمات و ترکیباتی بدین‌گونه دیده می‌شود: از این‌جا، الادختر، اگر دلبر، الاای، بیا جانا، بهار اومد، تورا، توکه، جوونا، جدایی، چرا، خدایا، خداوندا، دلُم، دوتا دختر، دوچشم، ستاره آسمو، سرچشمه، سرراهو، سرکوه بلند، شب مهتاب، شبی که، عرقچین سرت، سرراه، سرکوها، شب مهتاب، غم عشقت، فلک، قدت، کجا، گل سرخ، گل مُ، لبِ بوم، مسلمانا، نگارا، نماز شم و... که بیشتر در آغاز هر بیت دیده می‌شود، و امّا در ضرب هر بیت نیز از این دست کلمات هست: یار، ما را، جانا، خدایا، هست، نیست، کیست،

کُشت، رفت، باد، داد، فریاد، بود، کرد، شد، آمد، دلدار، دلبر، روز، سوز، باش، عاشق، گل، گردم، داره، داری، یاری و... . اگر قرار باشد مشترکات لفظی و معنوی دوبیتی‌های عامیانه اکثر مناطق مربوط به‌حوزهٔ خاص این‌گونه هنری را باهم بسنجیم به نتایجی واحد خواهیم رسید. در بسامد کلمه‌های تشکیل شده از هر نوع از این آثار - چه از این سوی باشد چه از سویی دیگر - رقم قابل اعتمادی به‌دست خواهد آمد که نمودار خویشاوندی کامل این هنر است در ارتباط با مردمان مختلف. علّت عمده - چنان که ذکر شد - مشترکات فرهنگ جغرافیایی است که سبک و زبان و بیان واحدی را در کنار شیوه‌های زندگی واحد سبب گردیده است. عامل مهم دیگر در پیوند انواع دوبیتی‌ها از هرجا می‌خواهی بگیر از بیرجند تا خجند یا از زابل تا به کابل باید بدانی که باد و هوا و گرما و سرما و گوسفند و گله و کویر و ماه و خورشید است که همه در کار بوده‌اند تا سرانجام بدین امر سروسامانی بخشند. پوشیده نماند که در این میانه زبان دری به‌عنوان یک زبان میانجی عامل مهمی بوده است که نباید آن را از نظر به دور داشت.

از باب اعتماد بیشتر به آنچه عرض شد، نویسنده از سر عمد ۱۰۰ دوبیتی بیرجندی را براساس رعایت حرف قافیه و ردیف در نظر گرفت و با دیگر دوبیتی‌های محلّی از گوشه و کنار به دقّت تمام سنجید. نتیجهٔ کار این شد که حدود ۷۵ درصد دوبیتی‌ها باهم متناسب بودند و مشابه، باقی‌مانده نیز مایه‌هایی از یگانگی فکر و اندیشه در آن بود. موضوع مهم در این باب تشابه کلّی رفتار است که یک پدیدهٔ مشترک را می‌نمایاند با یک‌پارچگی احساس و اندیشه، چندان که گویی، مثلاً واّهٔ «درد و آه» و پدیدهٔ «غم و اندوه» در همه‌جا جای خوش کرده، صورتی گوناگون پذیرفته، گاه به رنگ سر و سیاه و گاه به گونه کبود و تاریک جلوه‌گری می‌کند و به‌هرحال عین پدیده آهنگش را در ضمیر آدمی باقی گذاشته و ذکرش را در سینه‌ها ماندگار نهاده تا آدمی خود را مطرح کند و آنچه در سینه دارد بازگو کند تا بدین‌گونه انسان و احساسش هردو بمانند و نیز بنمایانند که دردی است و دوری و فراق و تنهایی، صدایی است در خلوت خودی، دیداری است از دور باحسرت و انتظاری است که باید همیشه باشد. و زبان فریادی است که بازتابش در حکم پژواکی است در کنارهٔ کوهی بلند؛ پژواکی که باید آن را لحن و مقام درهم آمیختهٔ همهٔ دردهای تاریخ بشری به‌شمار آورد.

یادداشتها

۱ - اذکایی، پرویز، **باباطاهر نامه**، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲ به بعد.

۲ - همان کتاب، ص ۲۲۲.

۳- همان مأخذ، ص ۱۸۳.

۴- ادیب طوسی، محمّد امین، «رابطهٔ اوزان شعر فارسی»، **مجلّه دانشکدهٔ ادبیات تبریز**، (شمارهٔ ٦ سال ۱۳۳۳).

۵- گلبن، محمد، **بهار و ادب فارسی**، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۲ ج، تهران ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۱۲٦.

٦- **تاریخ سیستان**، تصحیح ملک‌الشعراء بهار، انتشارات خاور، تهران ۱۳۱۴، ص ۳۵.

۷- شاید باباطاهر عریان را باباطاهر اوریانی هم گفته‌اند. اوریان بنا به نقل یکی از اهل فضل منطقه‌ای است در نواحی ملایر، و شاید هم مراد ملحونات «اورامنان» بوده باشد.

۸- نگارنده دوبیتی‌های باباطاهر را در کوله‌بار یک بچّه چوپان در ریگستانهای نزدیک ناحیهٔ هردنگ در بیرجند دید که تقریباً همه آنها را از بر داشت و سعی داشت تا همه را به لهجهٔ محلی خودش بخواند.

۹- مقصود، جواد، **شرح‌احوال و آثار و دوبیتی‌های‌باباطاهرعریان**، انتشارات‌انجمن آثارملی،تهران،۱۳۵۴،ص ۲.

۱۰- اذکایی، پرویز، **باباطاهر نامه**، ص ۱۳۲.

۱۱- ابی‌الحسن علی‌بن عثمان هجویری، **کشف‌المحجوب**، تصحیح ژوکوفسکی، تهران ۱۳۳٦، ص ۱۰۴.

۱۲- اذکایی، پرویز، **باباطاهر نامه**، ص ۱۹۴ به بعد.

۱۳- ناصح، محمد مهدی، **شعر دلبر**، «دوبیتی‌های عامیانهٔ بیرجندی» انتشارات محقّق، مشهد ۱۳۷۳، مقدّمه ص ط (به نقل از محمدبن علی‌بن سلیمان راوندی، **راحة الصّدور**، تصحیح محمد اقبال، انتشارات مهر، تهران، ۱۳٦۵، ص ۳۴۴) نیز رک. پرویز اذکایی، **باباطاهر نامه**، ص ۱۳۱.

۱۴- اذکایی، پرویز، **باباطاهر نامه**، ص ۲۰۵.

۱۵- این مقایسه باعجله صورت گرفته است و در حال حاضر امکان یک استقصای کامل نبوده است. خواستم مشتی از خروار را بنمایانم، با اعتذار از عدم نقل هر دوبیتی به‌صورت الفبای آوانگاری شده.

۱٦- برای ملاحظهٔ این دوبیتی‌ها به مآخذ زیر رجوع شود:

- ناصح، محمدمهدی، **شعر دلبر، شعر دلدار و شعر عاشقانه**، (دو کتاب اخیر به‌صورت پلی‌کپی و آمادهٔ چاپ).

- باباطاهر عریان، **شرح احوال و آثار و دوبیتی‌ها**، به‌کوشش‌دکتر جواد مقصود، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۵۴.

- پناهی، محمّد احمد، **ترانه‌های ملّی ایران**، ناشر پناهی (مؤلّف) تهران، چاپ دوم ۱۳٦۸.

- میهن‌دوست، محسن، **کلّه فریاد**، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر «مرکز مردم‌شناسی ایران» تهران، ۱۳۵۳.

- فقیری، ابوالقاسم، **ترانه‌های محلّی شیراز**، انتشارات کتاب‌فروشی محمّدی، شیراز ۱۳۴۲.

- شعور، اسداللّه، **ترانه‌های کهسار**،انتشارات وزارت اطلاعات و کولتور افغانستان ج ۱، سال ۱۳۵۳ هـ‌ش.

- همایونی، صادق، **ترانه‌هایی از جنوب**، انتشارات ادارهٔ فرهنگ عامه، تهران، (بی‌تا).

- شکورزاده، دکتر ابراهیم، **ترانه‌های روستایی خراسان**، نشر نیما، مشهد ۱۳٦۹.

- نیکوکار، عیسی، **ترانه‌های نیمروز**، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر «مرکز ملّی پژوهشهای مردم‌شناسی و فرهنگ عامه»، تهران (بی‌تا).

- زنگویی، عبدالمجید، **ترانه‌های فایز**، انتشارات نیما، تهران، ۱۳۵۳.

- شهرانی، دکتر عنایت‌اللّه، **دوبیتی‌های تاجیکی**، انتشارات‌مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد ۱۳۷۳.

مرتضی محسنی

بررسی اندیشه‌های دینی در اشعار ملک‌الشعرا بهار [1]

چکیده

ادبیات هر ملّت با شکل و محتوای خاص خود، در دوره‌های مختلف تاریخ ادبی، بازتابی از نظامِ اجتماعیِ آن ملّت قلمداد می‌شود. شاعر و نویسندهٔ ادبی، با تأثیرپذیری از محیطی که در آن زندگی می‌کند و با بهره گیری از دستمایه‌های زیباشناختی، به بیان و توصیف و تجسّمِ هنری و ادبیِ پدیده‌ها، رویدادها و اندیشه‌های اجتماعی می‌پردازد. با تحلیل و مداقّه در آثار شاعران و نویسندگان ادبی، می‌شود به عواطف و احساسات، عقاید، ارزشها و هنجارها و ویژگیهای روانیِ جامعهٔ ادوار پیش آگاهی یافت.

در این مقاله، سعی شده است اندیشه‌های مذهبی که در شعر ملک‌الشعرا بهار به کار رفته و نشان دهندهٔ تفکّر اجتماعی او نسبت به دین است، مورد بررسی قرار گیرد. ابتدا کلیاتی راجع به مذهب و دین و نقش آن در جوامع و کارکردهای آن آمده است. آن‌گاه از فرهنگ دینی درجامعهٔ ایرانی سخن به میان آمده و پس از آن اندیشه‌های مذهبی بهار مورد تعمّق قرار گرفته است. اندیشه‌های دینیِ بهار که در این مقاله آمده است عبارتند از: نظر بهار راجع به دین و مظاهر آن، نقش و کارکرد دین، قرآن، پیامبران و امامان و متولّیان دینی، تلقّی مردم از دین و مکافات عمل.

کلیات

اعتقاد برخی از دانشوران اجتماعی بر این است که انسان اوّلیه، برای مقابله با حوادث طبیعی و پیدا کردن آرامش در برابر مصایب و امیدوار شدن به آینده، خود را به قدرتهای فراتر از تواناییهای انسانی متّصل می‌کرد. بشر برای اتّصال خود به قدرتی مطلق، به وجودی ازلی و ابدی، به باورها و اعتقادهای فرامادّی و آسمانی و آن جهانی و روحانی روی آورد تا با این اتّصال، خویشتن را از خطر

سقوط و نیستی و پوچی برهاند. از این‌رو، دین به عنوان یک پدیدهٔ اجتماعی، تبلور این نیاز و خواستهٔ انسان است. «دین مانند خانواده در تمام جوامع بشری وجود داشته و دارد؛ گرچه بعضی افراد در طول زندگی بشری و در جوامع مختلف دارای باورهای دینی نبوده‌اند، لکن جامعه به عنوان یک نظام اجتماعی متشکّل از انسانها، دارای این عقیده بوده است. بنابراین، جامعه‌شناسی دین را به عنوان یک نهاد اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهد»[۲].

مجموعهٔ مطالعات جامعه‌شناسی نشان می‌دهد که برخی از ویژگیهای ادیان گوناگون چنین است: ۱- مذهب، معنی‌داشتن هستی را ثابت می‌کند. ۲- اعتقاد به غایت و نهایت هستی. ۳- دوگانگی وجودی و انسانی، ثنویت یا دوآلیسم. ۴- تقدّس در عالم. ۵- تقسیم همهٔ اشیا و امور و واقعیتها به‌محسوس و نامحسوس. ۶- دین دارای روح اجتماعی است. ۷- بین‌المللی بودن خصوصیات دین. ۸- اعتقاد به تسلّط و ترقّی و تعالی و حرکت ۹- مفهوم مسؤولیت و اعتقاد به خودسازی. ۱۰- نفی تصادف و عدم اغتقاد به تصادف و عبث بودن هستی. ۱۱- تحلیل منطقی عالم. ۱۲- اصل رجعت روح و بقای آن. ۱۳- نجات از اسارت «هست» و حرکت به سوی «آنچه باید باشد». ۱۴- مفهوم نگاه‌داری و حفظ انسان و حفظ حیات و جامعه. ۱۵- شناخت. ۱۶- دخل و تصرف درجهان با تهذیب نفس[۳].

آنچه از بررسی همهٔ دینها برمی‌آید، این است که اوّلاً دین یکی از سازمانهای اجتماعی کهن است، ثانیاً مفاهیم و مقولات و مراسم هر دین، به مقتضیات جامعه‌ای که زادگاه آن است، بستگی دارد[۴].

نیاز به دین در جامعهٔ ایران، چون دیگر جوامع بشری، از نیازهای کهن شمرده می‌شود. فرهنگ دینی ایران متناسب با فرهنگ عمومی جامعه در حال تغییر و تحوّل بوده است. فقدان قوانین مدوّن حکومتی و ناامنی جامعه، عدم رشد اقتصادی - علمی کشور و فرهنگ سیاسی - اجتماعی به گونه‌ای که به دخالت مردم در امور جامعه منجر شود و روحیهٔ مسؤولیت‌پذیری اجتماعی را ترویج کند و وجود فساد در دربارها و والیان مدّعی که به نفوذ دین برای استحکام و استمرار حکومت خود پی برده بودند و بیشتر سعی می‌کردند دین را وسیله‌ای برای پیشرفت اهداف دنیایی و نفسانی خویش قرار دهند، سبب شده بود که فرهنگ دینی در دوره‌هایی از حیات اجتماعی ایران، تقریباً منزوی، بی‌اعتنا نسبت به مسائل جامعه، و ابزاری در دست درباریان برای نفوذ هرچه بیشتر در مردم بشود.

بهار و اندیشهٔ دینی

همان‌گونه که اشاره شد فرهنگ دینی جامعهٔ ایرانی، در دوره‌هایی از حیات اجتماعی ایران،

نتوانست نقش کاملاً اجتماعی و نظارتی پیدا کند به‌گونه‌ای که تمامی اعمال و رفتار مردم را کنترل نماید، به همین علّت، عدّه‌ای از روشنفکران و سردمداران انقلاب مشروطه با روشنفکران غربی که با مذهب سرِ جنگ داشته‌اند و تمام پیوندها و علقه‌های خود را با مذهب و سنّتهای گذشته بریده بودند، همسو شدند و با مذهب و فرهنگ مذهبی درافتادند و بر آن شدند که با قطع نظر از مذهب، برای جامعهٔ ایرانی راه نجاتی بیابند.

بهار که یکی از متفکّران و روشنفکران و شعرای عهد مشروطه و پس از آن بود، در چنین اوضاعی سعی کرد با تکیه بر فرهنگ گذشته و بهره‌مندی از الگوهای صحیح و کارآمد فرهنگی و مذهبی، و نگرشی انتقادی نسبت به فرهنگ و جامعهٔ گذشته، راهی به ملّت ایران نشان دهد که علاوه بر به همراه داشتن الگوهای رفتاری کارآمد و نو، بر بنیادهای مذهبی استوار شده باشد. بهار جز در چند مورد، با نگرش مذهبی به جامعه می‌نگریست و اساس اندیشه‌هایش را نیز مذهب تشکیل می‌داد و عنایت به همین مطلب مهم باعث شد که دیوان شعر و منظومهٔ اندیشه‌هایش همیشه زنده و پویا باشد و مخاطبهای خود را از دست ندهد. در این میان نباید از شخصیت مذهبی بهار که تأثیر مستقیمی بر گفته‌هایش داشت، غافل ماند. او افتخار لقب ملک‌الشعرایی آستان قدس رضوی را در ایّام جوانی پس ازمرگ پدر احراز کرد. این امر و وجود عقاید مذهبی در خانوادهٔ بهار، موجب شکل‌گیری شخصیت مذهبی وی از اوان کودکی و جوانی شده بود.

در بررسی اوّلیهٔ اندیشهٔ بهار، به این نتیجه می‌رسیم که در نظرگاه این شاعر، دین نهادی است که دارای نقشهای اجتماعیِ گوناگون می‌باشد و در کنترل و نظارت جامعه، تأثیر عمده و به‌سزایی دارد. او مذهب را هدایت کنندهٔ فرد و جامعه می‌داند و تمام جلوه‌های آن را در ارتباط با اجتماع می‌بیند: مؤمن خلاف نمی‌کند. آن که خدا را داشته باشد، همه چیز دارد. عمل‌کردن به دستورهای قرآن مایهٔ رستگاری است. پیامبران برای هدایت جامعه برانگیخته شدند. پیامبر اکرم (ص)، برای ارشاد بشر مبعوث شد. ائمه دین برای برکندن مفاسد اجتماعی و حاکم نمودن ارزشها و فرهنگ دینی اصیل و بی‌پیرایه جان باختند. امام زمان (عج) منجی جهان از نابرابریهاست و... .

درآغازاین‌گفتار، بیان‌شدکه دین درتمام‌جوامع‌بشری‌وجودداشته‌است و جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان بر این موضوع اتّفاق نظر دارند، بهار نیز مانند دیگر اندیشمندان اجتماعی بر این باور می‌باشد، چنان‌که در دیوان اشعار خویش این باور را با بیت زیر ابراز می‌دارد :

دگر چون مردم گیتی ز آغاز		به یاد صانعی گشته هم‌آواز

ص ۵۹۹۳

همچنین اضافه می‌کند که یاد و ذکر خدا در وجود بشر سرشته شده است:

تو خواهَش عجز خوان، خواهی سعادت   بشر با ذکر یزدان کرده عادت

ص ۹۹۳

از اصول دین اسلام، توحید و اعتقاد به‌خدای یگانه است؛ خدای واحدی که با چشم سر دیده و با حواس ظاهری دریافته نمی‌شود، چه «لاٰ تُدْرِکُهُ الاَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الاَبْصارَ وَ هُوَاللَّطیفُ الْخَبیر» (انعام - ۱۰۳). بهار در ابیات زیر، این اعتقاد به خدای یگانه را چنین بیان می‌کند:

بدان حضرت نظرگاهی نداریم   که غیر از پنج حس راهی نداریم

چو او را نیست ضدّی، کی هویداست   که هر چیزی به ضدّ خویش پیداست

ص ۹۹۲

از اصول دیگر دین اسلام معاد و بازگشت به آخرت است. انسان با مرگ به پایان هستی نمی‌رسد، بلکه حیاتی تازه را شروع می‌کند:

آسایش جاوید در آن سوی حیات است   زین سو، به جز از رنج و غم و درد و بلا نیست

ص ۴۴۰

انسان در رستاخیز براساس نصّ صریح قرآن که: «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَهُ» (زلزال - ۷ و ۸) نتیجهٔ کردار خود را در آن جهان می‌بیند. مجازات جهنمیان به گونه‌ها و ابزارهای مختلف صورت می‌پذیرد. بهار در شعر طنزی «جهنم» که آن را علیه زهدفروشان مادّی آن زمان مشهد (۱۲۸۷ شمسی) سرود، به بعضی از شگردهای مجازات شدن در جهنم اشاره کرده است که به ذکر بعضی از ابیات آن بسنده می‌کنیم:

ترسم من از جهنم و آتشفشان او   و آن مالک عذاب و عمودگران او

و آن اژدهای او که دمش هست صد ذراع   و آن آدمی که رفته میان دهان او

آن رود آتشین که در او بگذرد سعیر   و آن مار هشت پا و نهنگ کلان او

و آن کاسهٔ شراب حمیمی که هر که خورد   از ناف مشتعل شودش تا زبان او

آن عقربی که خلق گریزند سوی مار   از زخم نیش پرخطر جان ستان او[۶]

ص ۱۵۸

بهار و کارکردهای اجتماعی دین

طرفداران و معتقدان یک دین، نسبت به هم احساس همبستگی می‌کنند که این امر سبب همبستگی اجتماعی می‌گردد. دین در جوامع دینی بر روابط اجتماعی اثری مستقیم می‌گذارد و روابط حاکم را براساس ارزشها، هنجارها و اعتقاداتی که ریشه در دین دارند، شکل می‌دهد. این ارزشها،

هنجارها و اعتقادهای دینی، رفتار افراد را کنترل می‌کند. دین می‌تواند در جوامع مختلف، انسانها را به سوی صلاح و راستی هدایت کند. «دین به زندگی اجتماعی تحقّق و معنا می‌بخشد و پاسخگوی مسائل و مشکلات روحی، فردی و اجتماعی انسان است. دین پاسخگوی آن‌گونه نیازهای انسانی است که در نتیجهٔ از هم‌گسیختگی و درماندگیهای اجتماعی پدید می‌آید. دین به ناشناخته‌های بشری پاسخ می‌گوید. دین ناظر و مراقب رفتار انسانها و نظارت‌کنندهٔ اجتماعی است»[۷].

بهار مانند یک اندیشمند اجتماعی، از دین انتظار کارکرد اجتماعی دارد. وی برای دین نقش حیاتی قایل می‌شود و آن را مایهٔ هستی و قوام جوامع می‌داند و اجتماعات بشری را بدون آن، مضمحل می‌شمارد:

بی‌دین فسرد مردم زمانه — بی‌دینی را نیست استواری

ص ۶۹۲

شاعر دین را مرهم نِه دلهای خسته‌ای می‌داند که در پیچ و خم دنیا، آزرده شده‌اند. او یاد خدا را مایهٔ آرامش روحی - روانی افراد تلقّی می‌کند:

خدا مرهم نه دلهای خسته است — تسلّی بخش دلهای شکسته است

ص ۹۹۳

یاد خدا باعث اصلاح روابط اجتماعی و ناهنجاریهای اخلاقی می‌شود:

بدی، کز آز و کین قوّت پذیرد — صدی هشتاد از او تخفیف گیرد

ص ۹۹۳

آن که به خدا اعتقاد داشته باشد، اعتقاد به او و یادکردن از او برایش معصومیت ایجاد می‌کند که این عصمت، ناظر و مراقب رفتار او می‌شود:

خدا تعدیل فرمای هوسهاست — خدا، اندازه‌بخش ملّت‌مسهاست

ازویش بیم، وقت زشت‌کاری — بدو در نیکیش امیدواری

ص ۹۹۳

با از بین رفتن دین در جامعه، ارزشهای دینی که بر رفتار انسانها نظارت می‌کند، رخت برمی‌بندد. با برچیده شدن این ارزشها و به علّت سستیِ نظارت مردم بر رفتار دولتمردان، صاحب منصبان حکومتی با کجروان هم‌پیمان می‌شوند. بهار در خطاب به والیان جامعهٔ عهد رضاخانی می‌گوید:

همگی بی‌عقیده و بی‌دین — بسته با دزد و راهزن پیمان

ص ۹۲۶

مؤمن از ارتکاب ناهنجاریهای اجتماعی دوری می‌کند. بهار در شعری با عنوان «جواب به‌یکی از دوستان» که جوابی است به قصیدهٔ محمد صالح وکیل وقت کردستان، معتقد است که پدر دوستش بدان جهت از مفاسد اجتماعی دوری می‌کرد که فردی معتقد به دین و اصول آن بوده است:

وکیل‌الملک بابت مرد دین بود　　مسلمانی اصیل و راستین بود
نبود او چون وکیلان کذایی　　دمادم گرم دزدی و گدایی

ص ۹۹۰

امّا والیانی در عهد شاعر می‌زیستند که دین خدا را از کف داده، در جامعهٔ دینی زمام امور را در دست گرفته بودند. ارزشهای دینی را مخدوش کرده در پی انحطاط جامعه برمی‌آمدند و زمینهٔ نفوذ بیگانگان را به داخل کشور فراهم می‌آوردند:

لکن امروز مرد دولتمند　　غالباً ملحدی است بی‌مانند
نه ز وجه حرام دارد دست　　نه به نفع وطن بود پابست
نه به عنوان خمس و مال امام　　به کسی می‌کند جوی اکرام
تا بدان جا برد مروّت را　　که خورد مالیات دولت را
همچو موش است رهزن خانه　　یا که دلال مال بیگانه
می‌کند از تجملات فرنگ　　شهر را پر متاع رنگارنگ

ص ٨٨٦-٨٨٧

دین می‌تواند متناسب با دگرگونیهای علمی و صنعتی، نقشهای اجتماعی خود را حفظ کند و در به دست آوردن نقشهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جدیدتری تلاش کند و فرهنگ خود را بر جامعهٔ «عصر معراج پولاد» و پول القا کند تا موجب پویاییِ جهان صنعتی گردد. «نقش جدید دین در عصر حاضر عبارت از حرکت فعّال آن در مسائل جهانی، جنبشهای سیاسی - اقتصادی و اجتماعی - فرهنگیِ جوامع امروزی است. دین در تلاش آن است که آموخته‌ها واندوخته‌های انسانها را در راهبری انسانها برای زندگی دینی به‌کار گیرد، و افرادجامعه را به سوی زندگی فردی و اجتماعی که معنای دیگری در دین دارد، هدایت کند».[8]

بهار هماهنگ با دیدگاه جامعه‌شناسان، بر این باور است که ایفای نقشهای اجتماعی بنیادی و اساسی از جانب فقهای دین با تفقّه در قوانین کلّی دین اسلام ممکن می‌گردد. فقهای دین می‌توانند با تفقّه در این قوانین برای اَمصار و اعصار گوناگون، قوانین کاربردی و قطعی وضع کنند. به این ترتیب دین همیشه در جامعه حضور اجتماعی دارد و به حلّ مشکلات آن می‌پردازد:

کهنه شد دین و کهنه نیست به‌کار　　دهر نو شد تو نیز چیز نو آر

ص ۸۴۷

قرآن مایهٔ نجات جامعه

کتاب الهی قرآن، شامل قوانین کلّی دربارهٔ مسائل مذهبی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و یکی از مهمترین منابع فقها در استنباط قوانین کاربردی برای زندگی انسانهاست. بهار، اجرای دستورهای قرآن را موجب سرافرازی و رشد جامعه می‌داند. او ایرانیان را به‌علّت فراموش کردن کتاب الهی، سرزنش می‌کند و علّت پیشرفت مسیحیان را در گمنامی قرآن در میان مسلمانان می‌شمرد و از دولت و ملّت می‌خواهد که قرآن را یاری کنند:

هر دو به هم یاری قرآن کنید — آنچه سزاوار بود آن کنید
آن‌که مر این دین را بنیان نهاد — قاعدهٔ کار به قرآن نهاد
معنی قرآن ز میان برده‌اید — جان پیمبر را آزرده‌اید
عیسویان کاین همه جولان کنند — از پی گمنامی قرآن کنند
تا که بود ما را قرآن به دست — باشدمان رشتهٔ ایمان به دست
چون که بود قرآن، ایمان بود — این رود البته اگر آن رود
جهد نمایید در اجرای آن — توسعه بخشید به فتوای آن
فتوی قرآن چو شود آشکار — خصم شود رو سیه و شرمسار
مایهٔ آزادی دوران ما — جمله نهفته است به قرآن ما
تا نرود از کفتان این گهر — متّفقانه بفرازید سر
تا رقبا دیگ هوس کم پزند — مدعیان دست به دندان گزند

ص ۹۹۵

نقش پیامبران و امامان در اصلاح جامعه

در نظرگاه بهار، انبیا، امامان و اولیای الهی، به عنوان رهبران جامعه، برای اصلاح روابط و همبستگی اجتماعی، از جانب خداوند مأمور بوده‌اند. آنها برای پیشرفت نظام فرهنگی ـ اجتماعی، نقش اساسی را در جامعه ایفا می‌کردند.

بهار، افراد جامعه را به علّت تأثیر نپذیرفتن از سنت پیامبران و امامان که خطا در رفتارشان راه نمی‌یافت، توبیخ می‌کند و از آنان می‌خواهد که با الگو قرار دادن رفتارشان، زمینهٔ سعادتمندی و عزّت خویش را فراهم سازند:

نعمت بشر جستند انبیای عالی‌قدر
هم بر این اثر رفتند اولیای والاشأن

بـر تـو پـندها دادنـد در سـعادت و عـزّت
تو از آن نبستی طـرف، جـز خـرابـی و خـذلان
انـبیا تـو را گـفتند: نـیک بـاش و نـیکی کـن
تـا کـه نـیکویی بـینی از امـاثل و اقـران
راست‌گوی و منصف شو، مهرورز و عادل بـاش
هم ز نان خود می‌خور، هم بـه خـلق مـی‌ده نـان
ص ۳۰۳

بهار آن‌گاه اضافه می‌کند که در مکتب اسلام، وظیفهٔ دین اصلاح دنیا و عقبای بشر است و دین‌داران باید علیه فساد جامعه برخیزند؛ چنان‌که امام حسین (ع)، برای بارور کردن نهال دین، از خون خود آن را سیراب کرد. آن امام، برای احیای دین با غاصبان و فاسدان سازش نکرد و جان خود را در این راه نهاد ولی تن به خواری و مذلّت و همسو شدن باکجروان نداد. بهار معتقد است که اگر ما پیرو آن امام هستیم باید با الگوپذیری از او رسالت دینی - اجتماعی خود را انجام دهیم:

گشت در بزم ازل فـانی فـی‌اللـه زان رو　　تا ابد سـرخ ز صـهبای فـنا ساغر اوست
کِشت دین تشنه بُد و خون حسین آبش بداد　　این حدیث لب عطشان و دو چشم تر اوست
تـابع زور نشـد، تـن بـه مـذلّت بِـنَداد　　این چنین باید بودن،کسی اَزْ چاکر اوست
ص ۱۹۱

شاعر در باورهای خود نسبت به امامان دین، آن‌قدر تأکید دارد که وجود بـارگاه ائـمه را در یک مکان، مایهٔ اصلاح و ترقّی جامعه می‌داند؛ چنان‌که در یکی از مـدیحه‌های خـود، پس از منقبت امام رضا (ع) وجود بارگاه آن حضرت را در خطّهٔ خراسان مایهٔ عمران و آبادی و ترقّی آن‌جا تلقّی می‌کند:

اگـر نـبودی فـرّ هـمای رایت او　　همه خراسان چون جای جغد، ویران بود
ص ۲۸

نقش متولّیان دین

در اندیشهٔ بهار، از جملهٔ وظایف دین‌داران به دست گرفتن زمام‌داری جامعه است. مؤمنان با برخورداری از تقوای الهی بیشتر از بی‌دینان در راه اصلاح ساختار جامعه تلاش می‌کنند و با به دست گرفتن حکومت، مفاسد اجتماعی را برمی‌چینند:

اهل تقوا اگر امیر شـوند　　جانیان جمله دستگیر شوند
ص ۸۶۳

شاعر که نقش متدیّنین را فعّالیت در جامعه و به دست گرفتن زمام امور می‌دانست، به‌علّت عدم دخالت عدّه‌ای از آنان در امور جامعه، به شدّت دلگیر بود. باید در نظر داشت که شاعر در دوره‌ای می‌زیست که خرافه‌های زیادی، پیکر دین را پوشانده بود. او با این خرافه‌های مذهبی که مانع انجام یافتن کارکردهای اجتماعیِ اصیل دینی می‌شد، سَرِ ستیز داشت و با کسانی که خواسته یا ناخواسته و دانسته یا ندانسته در ترویج خرافه می‌کوشیدند و برچیدن خرافه‌ها را مانع یکّه‌تازیهای دنیایی خود می‌انگاشتند، همسو نمی‌شد و با آنان درمی‌افتاد.

بهار در شعر معروف «از ماست که برماست» که آن را در سال ۱۲۹۱ هـ.ش. سرود، در خطاب به آن عدّه‌ای که از وظیفهٔ دینیِ خود غافل شده بودند و می‌کوشیدند تا مردم در جهل و خرافه باقی بمانند و می‌خواستند مانع بیداری و هوشیاری مردم شوند و برای به خطر نیفتادن منافع خود، مانع گسترش علوم جدید می‌شدند، چنین سروده است:

ده سال به یک مدرسه گفتیم و شنفتیم	تا روز نخفتیم
و امروز بدیدیم که آن جمله معمّاست	از ماست که برماست
از شیمی و جغرافی و تاریخ نفوریم	از فلسفه دوریم
وز قالَ و اِنْ قُلت به هر مدرسه غوغاست	از ماست که برماست

ص ۲۶۲

بهار در شعر «جهنّم» به آن دسته از متعصّبانی اشاره می‌کند که تنها به ظاهر و پوست دین درآویخته‌اند؛ افرادی که به علّت فقدان درک درست از زمان خود و تحوّلاتی که در جهان آن عصر روی می‌داد، با تجدّد و دگرگونیهای اجتماعی به ستیز پرداختند و همهٔ آنانی راکه به مظاهر زندگیِ جدید روی می‌آورند، تکفیر می‌کردند. او می‌گوید:

وز شیعه نیز هر که فکل بست و شیک شد	سوزد به نار، هیکل چون پرنیان او
و آن کس که کرد کار ادارات دولتی	سوزد به پشت میز جهنم، روان او
و آن کس که شد وکیل و ز مشروطه حرف زد	دوزخ بود به روز جزا پارلمان او
و آن کس که روزنامه‌نویس است و چیزفهم	آتش فتد به دفتر و کلک و بنان او
و آن عالمی که کرد به مشروطه خدمتی	سوزد به حشر، جان و تن ناتوان او
و آن تاجری که ردّ مظالم به ما نداد	مسکن کند به قعر سقر، کاروان او
و آن کاسب فضول که پالان او کج است	فردا کشند سوی جهنم، عنان او

صص ۱۵۸ - ۱۵۹

در نظرگاه شاعر، علّت عقب‌ماندگی فرهنگ دینیِ عصر وی، همین ظاهرنگریها و نظام

اجتماعی آن دوره می‌باشد نه تلاش بیگانگان، چرا که بیگانگان زمانی می‌توانند در کشورهای دیگر اعمال نفوذ کنند که باورهای اجتماعی مردم به گونه‌ای باشد که توان مقابله با نفوذ عقاید بیگانگان را نداشته باشد و فرهنگ جامعه، پذیرای این پدیده باشد[۹]. این نوع اعتقادهای بهار موجب گردید که تفکّر شاعر در اندیشهٔ عدّه‌ای، نشأت گرفته از غرب تلقی گردد و باتوجّه به‌این که در دیدگاه این افراد اندیشهٔ غربی خود نوعی کفر بود، بهار را بی‌دین خواندند:

گویند بهار از دل و جان عاشق غربی است — یا کافر حربی است
ما بحث نرانیم در این نکته، که پیداست — از ماست که برماست

ص ۲۶۲

همان‌طور که گفته شد، بهار به دخالت دین و متولّیان دین در امور سیاسی - اجتماعی باور داشت؛ چنان‌که از نقش شهید مدرس تعریف و تمجید می‌کند. بهار خود سخنگوی رهبر اقلیت مجلس در دورهٔ رضاخانی، یعنی شهید آیت‌الله مدرس بود، در سال ۱۳۱۰ هـ ش. زمانی که این روحانی آزاده در خواف تبعید بود و پایه‌های نظام استبدادی رضاخان استوار شده بود و کسی جرأت اعتراض بر وضع موجود نداشت، در قصیده‌ای نمادین، از این مبارز یادکرده است:

آزاد جاهلان و گشاده زبان خران — بسته مدرسان و فقیهان به خوافها

ص ۵۷۴

و در شهادتش این رباعی را سروده است:

تا بخل و حسادت به جهان راهبراست — آزاده ذلیل و راستگو در خطراست
خون تو مدرّسا! هدر گشت، بلی — خونی‌که شبی گذشت بروی، هدر است

ص ۱۲۹۶

تلقی مردم از دین در دورهٔ حیات شاعر

باتوجّه به حاکمیت نوع خاص فرهنگ دینی در عهد شاعر که نوعی بی‌تفاوتی را تبلیغ می‌کرد و دین را صرفاً یک پدیدهٔ فردی می‌دانست، بهار سعی می‌کرد نقش اجتماعی دین را نشان دهد. واقعیت این است که در آن عهد، بخشی از فرهنگ دینی مردم را خرافات و تعصّبات تشکیل می‌داد. برداشت مردم از دین، برداشتی سطحی بود که تنها به اجرای صوری مناسک و عبادات محدود می‌شد:

بی‌خبر از کتاب و از تفسیر — غیر غسل جنابت و تطهیر

ص ۹۹۲

در دیدگاه بهار، یکی از نمونه‌های بارز این وضعیت، برداشت غلط عدّه‌ای از مسلمانان از آیهٔ «لا یکلّف الله نفساً الاّ وسعها» [۱۰] است. عدّه‌ای از مسلمانان با این اندیشه، که اگر فرد، در موقعیتهای مختلف، به دلایلی نتواند وظیفهٔ دینی - اجتماعی خود را عملی سازد و بنابراین مسؤولیتی در برابر آن ندارد؛ بسیاری از کم‌کاریها و عدمِ حضور خود را در صحنه‌های اجتماعی توجیه می‌کردند:

ذکرشان «لا یکلّف الله» است　　　همه از ضعف نفس و وسع فلان

ص ٦٣١

خداوند «فعّال ما یشاء» است [۱۱]. این اصل قرآنی سبب شده است که عدّه‌ای از مسلمانان دست از فعالیتهای اجتماعی بکشند و میدان‌داری جامعه را تنها به حاکمان واگذار کنند. این تفکّرِ نهادی، بهار را بر آن داشت که وقوع پدیده‌های اجتماعی را به خدا نسبت دهد. وی عزل عین‌الدوله و بر کار شدن سید عبدالله بهبهانی را در بخشش خدا می‌داند:

چون دید ذوالجلال تبه روزگار ملک　　　بر روزگار ملک ببخشود ذوالجلال
وانگه یکی فرشته برانگیخت تا به قهر　　　خاتم برون کشد ز کف دیو بدسگال

ص ۴٦

ولی با همهٔ نفوذ و دامنه‌ای که این تفکّر در فرهنگ ملّت داشته، بهار به نقش و همّت مردم در تغییر و دگرگونیِ سیاسی - اجتماعیِ کشور معتقد است. وی در شعری که راجع به‌انقلاب مشروطه سروده، به این نکته اشاره کرده است:

صد شکر که کار یافت قوّت　　　از یاری حجّت خراسان
و آن قبله و پیشوای امّت　　　سرمایهٔ حرمت خراسان
بن موسی جعفر آن که عزّت　　　افزوده به عزّت خراسان
بگرفت نکو به دست قدرت　　　سررشتهٔ قدرت خراسان
وز همّت عاقلان ملّت　　　شد نادره ملّت خراسان

ص ۱۵۳

ازطرف دیگر به‌علّت‌فقدان‌برداشت‌صحیح از باورهای دینی، نظام فرهنگی - اجتماعی جامعهٔ‌ایرانی‌به‌گونه‌ای‌بودکه مردم ازنهادهای‌اجتماعی، توقّع‌خدمات‌شخصی‌داشتندنه عمومی. بسیاری از ایرانیان، از دین کسب منافع مادّی را می‌طلبیدند. بهار به مردم توصیه می‌کند که دین را وسیله‌ای برای به دست آوردن مادّیات و رسیدن به جاه و جلال دنیوی خود نگردانند:

مگزین مذهب از برای ذَهَب　　　این بود فخر دورهٔ ذهبی

ص ۵۰۰

بهار در سال ۱۳۰۸ هـ.ش. یعنی زمانی که رضاخان پایه‌های نظام استبدادی خود را مستحکم کرده بود و مخالفان را یا از دم تیغ گذرانده یا سرکوب کرده بود، به علّت ساختار بسته و خرافیِ اجتماعی ـ فرهنگی که به انزوای فرهنگ اصیل دینی و دین‌داران واقعی انجامیده بود، با اندوه و حسرت درونی چنین داد سخن داده است:

واحسرتا! چگونه توان کرد باور این / کاندر جهان خدایی و پیغمبری نماند
رفتند شیرمردان از مرغزار دین / و این جا به‌جز شگالی و خوک و خری نماند
روز ائمه طی شد و در پیشگاه شرع / جز احمقی و مرتدی و کافری نماند

ص ۵۳۴

بهار با اعتراض به این نوع اعتقادات، بر این باور است که فرهنگ خرافی، زمانی ریشه کن می‌شود که جهل از جامعه زدوده، علم‌جویی به عنوان یک ارزش اجتماعی در جامعه حاکم شود. افراد در تحصیل دانش فعالیت کنند و با پیشرفتهای علمی، تعصّبهای جاهلانه و خرافات بی‌پایه را از صورت دین بزدایند؛ چرا که دینی می‌تواند منجی انسانها باشد که بر چهرهٔ اصیل آن، گرد و غبار تعصّب و خرافات گمراه کننده، ننشسته باشد:

دین را مکن آلودهٔ تعصّب / کاسلام ز آلایش است عاری
بزدای ز دین زنگهای دیرین / زآن پیش که شد روز ملک تاری
با نیروی دانش برون کن از دین / این خرخری و جهل و زشت‌کاری

صص ۶۹۲-۶۹۳

از الگوهای مذهبی شیعه، ظهور امام زمان (عج) به عنوان منجی بشر از دست ظلم و جور و مفاسدِ اجتماعی است. امید نجات جامعه به دست رهبران اهورایی، نه تنها در جامعهٔ شیعی ایران وجود دارد، که در ساختار فرهنگی ـ سیاسیِ ایران پیش از اسلام نیز وجود داشته است[۱۲]. این اندیشه چنان در رگ و پی مردم این سرزمین ریشه دوانیده که بزرگان ادب فارسی نیز، برآن بوده‌اند که «دستی از غیب به در بیاید و بر سینهٔ نامحرم بزند»[۱۳]. و برای تنویر جامعهٔ فاسد، منتظر بودند تا «خلوت نشینی از غیب، چراغی بیفروزد» [۱۴]. اگر انتظار اصلاح جامعه به‌دست رهبران اهورایی و نیروهای ماورایی، سبب عدم دخالت مردم در امور اجتماعی شود، این انتظار، ناتوانی فرد را دربرخورد با پدیده‌های اجتماعی نشان می‌دهد.

این اندیشه تاحدودی باعث شده است که عدّه‌ای از شیعیان دست از اصلاح جامعه بردارند و در گوشه‌ای عزلت اختیار کنند و سامان دادن امور جامعه را برعهدهٔ امام منجی بگذارند و تلاش و زحمت برکندن مفاسد اجتماعی را به او واگذار کنند. این فکر، بعدها در بخشی از جامعهٔ شیعی نهادینه

شد، تاحدّی که شیوع و وجود فساد در جامعه، از نشانه‌های ظهور امام زمان (عج) وانمود می‌شد.

بهار با این نوع تفکّر شدیداً مخالفت می‌نماید و به اصلاح جامعه به دست مردم اعتقاد دارد و نقش بنیادی آنان را در دگرگونی اجتماعی از یاد نمی‌برد. او برای نجات دین و جامعه، مردم را به‌حرکت فرا می‌خواند، ولی رسوخ تفکّر اصلاح جامعه به دست رهبران غیبی، مانع دخالت مردم در امور جامعه می‌شود؛ از این رو ساختار جامعه باعث می‌شود تا ندای بهار بی‌مخاطب بماند:

گویمش دین رفت از کف، گوید این باشد دلیل　　بر ظهور مهدی صاحب زمان، من با کی‌ام؟

ص ۴۳۱

ولی باید اذعان نمود که تفکّر بهار، بی‌تأثیر از این نوع اندیشه نبوده است؛ امّا میان باورهای بهار و اندیشهٔ مذکور، تفاوت عمیقی وجود دارد. چنان‌که شاعر پس از به توپ بسته‌شدن آستان قدس رضوی به دست عمّال روسیه، در سال ۱۲۹۰ هـ ش. یک قصیده و یک ترکیب بند راجع به حادثهٔ مزبور سرود. وی پس از شِکْوه نزد پیامبر اکرم (ص) و ائمهٔ دین (ع) و بازگو کردن اوضاع اجتماعی آن عصر، دست یاری به سوی امام زمان (عج) دراز می‌کند و از او می‌خواهد تا انتقام این جنایت را از روسها بگیرد. امّا لحن بهار به گونه‌ای است که مردم را علیه وضع موجود تحریک و تشجیع می‌کند، نه این که موجب انزوای مردم بشود. بهار با اندوه فریاد می‌کشد و حماسه‌وار استغاثه می‌کند و به دنبال منجی در حرکت است تا جامعه را اصلاح نماید:

ای حجت زمانه، دل ما به جان رسید　　تعجیل کن که فتنهٔ آخر زمان رسید
دزدان شرع لاف دیانت همی‌زنند　　ای حجت خدای گه امتحان رسید
دین زین شکستهای پیاپی ز دست رفت　　هنگام فتح و زندگی جاودان رسید
اسلام از تطاول اعدا ز پا فتاد　　برما ز دستبرد اجانب زیان رسید...
بنگر که درضریح، توپ و مسلسل زدند آه!　　آتش به قلب احمد مرسل زدند آه!
ای آفتاب دنیی و دین، چند در حجاب　　بنگر به حال تیره و روز سیاه دین
ای پادشاه دین، بنگر کاوفتاده باز　　از توپ روس زلزله، در بارگاه دین
بنگر که کرد دشمن ناپاک دین تباه　　آماج تیر کینه، تن پاک شاه دین
بنگر که از زمین خراسان ز توپ روس　　بر آسمان زبانه کشد دود آه دین
این آتش ارْ ز ملک خراسان گذر کند　　ترسم به خاک یثرب و بطحا اثر کند

صص ۲۳۰-۲۳۱

مکافات عمل

مسلمانان با اعتقاد به اصل معاد، که براساس آن نتیجهٔ اعمال خود را در دنیای دیگر می‌بینند، از ارتکاب اعمالی که با ارزشهای دینی مغایرت داشته باشد، دوری می‌جویند. آنان با اعتقاد به معاد، زمینهٔ اصلاح جامعه را براساس معیارهای دینی فراهم می‌آورند. از ارزشهای دینی که باعث رستگاری دنیا و عقبای فرد می‌شود، نیکی در حق دیگران و پرهیز از بدی است:

در این یک دم اَرْ بَدکنی یاکه زشت زمانه به نام تو خواهد نوشت
مبادا در این یک زمان بدکنی که گر بدکنی در حق خود کنی
به مرد خدا نیست زشتی سزای که مرد، ار ببخشد، نبخشد خدای

ص ۱۱۱۰

آنچه همراه آدمی به سرای دیگر می‌رود، کردار و نتیجهٔ آن است. بهار به این نکته، در قالب حکایتی اشاره کرده است. در این حکایت یکی از بزرگان سه یار داشت: یکی زرّناب و دیگری زنی سیم تن و سوم نکوکاری. هنگام فرا رسیدن مرگش، تنها یاری که همراه او رفت، نیکوکاری وی بود:

محتضر جان داد و دادند آن سه دوست نعش او را سوی قبرستان عبور
آن یکی شمعی نهاد از روی کره و آن دگر اشکی فشاند از روی زور
ثروت و زن هر دو برگشتند، لیک رفت خوبیهای او، با او به گور

صص ۱۲۴۰-۱۲۴۱

با این دیدگاه نسبت به هستی است که اعمال نیک و بد انسانها، باعث راحتی و رنج آنها در سرای پس از مرگ می‌شود:

گور تنگ است از برای مجرمان از برای مؤمنان باغی است گور

ص ۸۰۳

بنابراین بهار همهٔ جنبه‌های دین را در پیوند با جامعه و مردم می‌بیند. دین بدان جهت در فکر بهار از منزلتی ویژه برخوردار است که می‌تواند دنیا و عقبای فرد را اصلاح نماید و زمینهٔ تعالی جامعه را در ابعاد مختلف فراهم آورد. چنین دین پیشرو باید همگام با پیشرفت فرهنگ و

تمدّن بشری به‌سوی کمال خود حرکت کند و گرد تعصّب از پیکر او زدوده شود. دین‌داران نیز باید در جامعهٔ مذهبی دین را محور و اساس کارها قرار دهند، نه با دین به عنوان نهاد اجتماعی به منافع فردی برسند.

یادداشتها

۱- در ادوار مختلف تاریخ ادب فارسی، شاعران و نویسندگان متفکّر با آثاری برجسته خودنمایی می‌کنند. در دورهٔ مشروطه و پس از آن نیز، شاعری متفکّر و محقّقی توانا به نام ملک‌الشعرا بهار (م ۱۳۳۰ ش) در آسمان ادب فارسی پرتوافشانی کرده است. بهار بی‌شک یکی از متفکّران سیاسی - اجتماعی تاریخ ایران و از شعرای طراز اوّل ادب مشروطه است که سعی داشت شعر فارسی عصر خویش را از نظر نوع بیان و محتوا، دگرگون کند.

۲- اگ برن و نیم کف، **زمینهٔ جامعه‌شناسی**، اقتباس از ا.ح. آریانپور، چاپ چهارم، انتشارات دهخدا، تهران، ۱۳۴۹، صص ۳۴۷-۳۴۸.

۳- رک: علی شریعتی، **تاریخ و شناخت ادیان**، چاپ اوّل، انتشارات حسینیهٔ ارشاد، تهران، ۱۳۵۹، تلخیص از صص ۸۴-۹۹.

۴- **مبانی جامعه‌شناسی**، چاپ پنجم، انتشارات دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۶۸، صص ۲۴۹-۲۵۰.

۵- ابیاتی که به عنوان شاهد در این مقاله از ملک‌الشعرا بهار نقل شده است از دیوان اشعار وی با مشخصات چاپی زیر می‌باشد: محمدتقی بهار، **دیوان اشعار**، با مقدمهٔ مهرداد بهار، دورهٔ دوجلدی، چاپ پنجم، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۸.

۶- رک. **دیوان بهار**، ج ۱، صص ۱۵۸ و ۱۵۹.

۷- **مبانی جامعه‌شناسی**، صص ۳۱۹-۳۲۰.

۸- همان، ص ۳۲۱.

۹- رک: **دیوان بهار**، ص ۲۶۲.

۱۰- سورهٔ بقره، آیه ۲۸۶.

۱۱- خداوند فعّال مایشاء است ولی خداوند خود نیز در قرآن به نقش انسانها در فعّالیتهای گوناگون و دگرگونی جامعه، فراوان اشاره کرده است. چون آیهٔ «إِنَّ اللهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِم» (سورهٔ رعد، آیهٔ ۱۳).

۱۲- رک: علی رضاقلی، **جامعه‌شناسی خودکامگی**، چاپ دوم، نشر نی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۶۰.

۱۳- مدّعی خواست که آید به‌تماشاگه راز   دست غیب آمد و بر سینهٔ نامحرم زد

حافظ

۱۴- درونها تیره شد باشد که از غیب   چراغی برکند خلوت نشینی

حافظ

جلیل مسگرنژاد

حسام‌الدین چلبی
و
نقش او در حیات معنوی مولوی

چکیده

در مقالهٔ حاضر: کوچ اضطراری مولانا با پدر از بلخ به‌قونیه، تأثیر چهار تن: سیدبرهان‌الدین ترمذی، شمس تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب، و حسام‌الدین چلبی در زندگی و تحوّل فکری مولانا و سرایش مثنوی؛ مقام و منزلت حسام‌الدین نزد مولوی و انگیزهٔ سرودن مثنوی، و تحریر آن به‌دست حسام‌الدین، و انتساب او و پدرش به‌اخیان و فتیان؛ مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

مقدمه

ای ضیاءالحق حسام‌الدین راد — اوستادان صفا را اوستاد

گر نبودی خلق محجوب وکثیف — ور نبودی حلقها تنگ و ضعیف

در مدیحت داد معنی دادمی — غیر این منطق لبی بگشادمی

شرح تو غبن است با اهل جهان — همچو راز عشق دارم در نهان[1]

در زندگی مولانا جلال‌الدین بلخی غیر از خاندان او، چهار شخصیت بزرگ و در تکوین و تعالی این استعداد و نبوغ خدایی نقش اساسی داشته‌اند که به ترتیب تقدّم زمانی عبارتند از:

۱- سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی، ملقب به سید سِرْدان: که بعد از وفات پدر مولوی خود را از بلخ به شهر قونیه می‌رساند و تربیت و ارشاد مکتبی و مقدّماتی مولوی جوان (۲۵ ساله) را برعهده می‌گیرد. سید در موقع حرکت پدر مولوی در بلخ حضور نداشته، او از فتنه‌های ایام به‌گوشهٔ امن زادگاه خود «ترمذ» پناه برده بوده، تا خبر کوچیدن استادش را می‌شنود بی‌درنگ به دنبال بهاءالدین ولد می‌رود. او می‌دانسته که بهاء ولد درکجا رحل اقامت می‌افکند و این جریانات را قبلاً به علت ناامنی فضای فکری

استاد و شاگرد باهم پیش‌بینی کرده‌اند. او موقعی به قیصریه می‌رسد که یک سال از وفات بهاءِ ولد گذشته است (سال ۶۲۹). با رسیدن سید، خاندان و بیت مولوی دارای سرپرست می‌شود و مولانا مقدمات علوم زمان و اصول مکتب پدرش را از او فراگرفته و برای تکمیل معلومات به حلب و شام سفر می‌کند. سیدبرهان‌الدین بعد از نه سال و اندی به سال ۶۳۸ در قیصریه وفات می‌کند. مولوی به ظاهر در تمام علوم مکتبی و ظاهری به حد کمال رسیده و عالمی مشارٌ بالبنان شده است[۲].

۲- شمس‌الدین تبریزی: بعد از وفات سیدبرهان‌الدین، مولوی طبق سنت خانوادگی و تربیتی، به‌ارشاد و تعلیم مردم زمان مشغول می‌شود. تا در سال ۶۴۲ عارفی کامل و شوریده‌ای عاشق به نام شمس‌الدین محمد تبریزی فرا راه مولوی ظاهر می‌شود و مولوی را به راه دیگری می‌کشاند که از شرح آن به ضرورت بحث این مقاله صرف‌نظر می‌شود.

منم آن ناگهان تو را دیده گشته سرتا به پا همه دیده
جان من همچو مرغ دیوانه در غمت از گزاف بپریده[۳]

۳- صلاح‌الدین زرکوب: که خود از مریدان سیدبرهان‌الدین محقق بود (بعد از دیدار او در قونیه) و از این راه آشنایی قبلی با مولوی داشت، لکن هنوز مولوی آن جاذبه و عشق را نداشت تا صید دلها کند. بعد از شمس و دیدار و ترک او -که مولوی خود چون شمس شده - این جذبه را داراست. در مجلسی شکار عشق مولوی می‌شود. او مردی اُمّی و صاحب حال و از اصحاب حِرَف (زرکوب) می‌باشد. راه او چون اکثریت صاحبان حرف راه اخی‌هاست که در این سیروسلوک به حدّ کمال است.

نیست در آخر زمان فریادرس جز صلاح‌الدین، صلاح‌الدین و بس[۴]

۴- شخصیت مورد بحث در این نوشتار حسام‌الدین حسن‌بن محمّد بن حسن معروف به ابن اخی ترک است.

الف - نظری به سابقهٔ جریان اندیشه در مکتب خراسان

قبل از شروع بحث در مورد این شخصیت بزرگ که بعد از شمس بالاترین تأثیر را در زندگی معنوی و خلق آثار مولوی داشته، لازم است برای ورود به فضای اندیشه این سخن، به‌مقاله «پیشتازی از علم و ادب و عرفان: ابوبکر حسین‌بن علی بن یزدانیار ارموی» نظری بکنیم که این سخن جهتی از ادامهٔ آن سخن است[۵].

تصوّف در منطقهٔ خراسان با ابراهیم ادهم (تولد ۱۱۰ - وفات ۱۶۶) که از منطقهٔ بلخ و بامیان است، آغاز می‌شود. از ابراهیم ادهم تا ظهور حکیم ترمذی (ابوعبداللّه محمدبن علی‌بن حسین - متوفّای ۲۹۶) تصوّف در تمام جهان اسلام شاخ و برگ گسترده و طی راه کرده و از پیچ و خمهایی گذشته

است که حکیم ترمذی در مکتب خود عقاید و اندیشه‌های نوافلاطونیان را وارد می‌کند و اصطلاحات تازه‌ای در تبیین عشق الهی وارد عقاید صوفیه می‌کند. این عقاید از دیدگاه اسلام سنّتی در آن ایام، نوعی بدعت و الحاد تلقّی می‌شد. در بغداد این عقاید را در سخنان ابوالحسین نوری متوفّای ۲۹۵، که از شاگردان سری سقطی (بنیان‌گذار مکتب بغداد) و از اقران جنید بغدادی است، بازمی‌یابیم. به نظر می‌رسد که این اندیشه در مکتب خراسان به بار می‌نشیند و از آن‌جا به بغداد می‌رود. تا این‌که در اوایل قرن چهارم حلاّج را با آن چهرهٔ بی‌باک و عاشق می‌یابیم و در قرن پنجم شیخ احمد غزالی را با آن سخنان در سوانح.

این اندیشه بنا به ضرورتهای زمان فرقه‌های گوناگون تصوّف را به وجود می‌آورد. از یک سو ملامتیه و از دیگر جهت قلندریه که در دو سوی افراط و تفریط قرار دارند. در قرن ششم و اوایل قرن هفتم مذاهب‌عامه‌با تصوّف‌همجوشی‌پیداکرده‌و با اندیشهٔ‌اشعری همه موارد را از اصول و فروع توجیه می‌کند.

ب: مکتب اخیان (اخی = برادر)

سیدبرهان‌الدین و پدر مولوی هر دو از منطقهٔ بلخند و جریان اندیشه‌های حکیم ترمذ و شیخ احمد غزالی در عقاید و آرای مکتبی آنان دارای ریشه و اصل است. این اندیشه با عقاید تصوف سهروردیه که به‌نوعی درصدد تحکیم مبانی شرعی و حکومتی بغداد است معارضه دارد. شاید رانده‌شدن پدر مولوی از سرزمین بلخ با این جریانات ارتباط دارد که باهمه گیر شدن نوعی کلام آمیخته با عقاید تصوف با اندیشهٔ اشعری و تسلّط کرّامیه، با این‌گونه اندیشه‌های اصیل رویارویی دارد[۶]. پدر مولوی بعد از خروج از خراسان در پی یافتن محلی مناسب است تا بتواند در آن بستر مستعد به نشر و تبلیغ بپردازد. او نوعی سماحت دینی را در آسیای صغیر می‌یابد و این مکان پدر مولوی را که صاحب فکر و بینا به مسائل زمان است به سوی خود فرا می‌خواند.

در آن ایام در دیار سلاجقهٔ روم اندیشه‌های تصوف و مذهب در لباس مکاتب اخیان و اکداش‌ها جریان داشت و شهر و روستایی را نمی‌یابیم که خانقاه یا لنگری از این جریان را نداشته باشد[۷]. اصحاب حرف و مشاغل هریک لنگری دارند و شیخی و از مجموع شیوخ، شیخ‌الشیوخی نیز برای رهبری عموم برگزیده می‌شود. پدر حسام‌الدین چلبی حداقل در منطقهٔ قونیه شیخ‌الشیوخ این اخیان است که خود سابقه ممتد خانوادگی در این سمت دارد. او را که «ابن اخی ترک» می‌گویند، این اخی بزرگ و قدیم، همان یزدانیار جدّ اعلای این خاندان می‌باشد[۸].

ج: آغاز آشنایی حسام‌الدین چلبی با مولوی و شمس تبریزی

حسام‌الدین (تولد ۶۲۲) هنوز مراهق نشده بوده که شیفتهٔ مولوی می‌شود (مثلاً

در چهارده‌سالگی مقارن سال ۶۳۶). او تمام جریانات شیفتگی مولوی را به شمس از نزدیک ناظر و شاهد است و نیز مولوی قبل از زمان شمس را نیز خوب می‌شناسد. این ارتباط زودرس حسام‌الدین با مولوی به علت حرمت پدر و خاندان و ارج و احترام اخیان و شیخ الشیوخ اخیان است که همانا پدر حسام‌الدین جوان است. مسلماً بدون حمایت اخیان و به‌ویژه پدر حسام‌الدین، مولوی نمی‌توانسته در قونیه سروسامان بگیرد تا چه رسد به تبلیغ. اگر بپذیریم که این‌گونه حمایتها نمی‌توانست بدون سابقهٔ ارتباط فکری و آشنایی باشد؛ باید گفت که حتی پدر مولوی با شناسایی او و یا سایر اخیان به دیار آنان می‌آید و رحل اقامت می‌گسترد.

حسام‌الدین هنوز جوانی بیش نیست که شمس بر مولانا وارد می‌شود و او ناظر جریانات است (سال ۶۴۲). حسام‌الدین نیز مثل سایر اخیان در صدد ملاقات با شمس است. که شمس بهای این ملاقات را بسیار سنگین تعیین می‌کند[۹]. خلاصهٔ جریان از این قرار است که گفته‌اند: اگر کسی می‌خواسته است شمس را ملاقات کند باید ابتدا پیشکشی از طریق مولوی به حضور شمس تقدیم می‌کرده است. شمس در مورد حسام‌الدین می‌گوید که او باید تمام مایملک خود رافروخته و بهای آن را به قدوم شمس بریزد. حسام‌الدین با اخلاص تمام این مهم را انجام داده و در امتحان شمس روسفید می‌شود. شمس بعد از آن وجوه را دوباره به حسام‌الدین برمی‌گرداند. شمس حسام‌الدین را این‌گونه می‌ستاید:

«... آن جوانک، حسام‌الدین اگر هزار درمک به من بدهد، به باشد از صد هزار درم، از آن حالت او...»[۱۰].

د: خواهش حسام‌الدین از مولوی در سرودن مثنوی

آن‌گونه که از آغاز مثنوی نیز برمی‌آید، مولوی مثنوی شریف را به خواهش حسام‌الدین می‌سراید. افلاکی می‌گوید:

«... به نقل از سراج‌الدین مثنوی خوان، سبب سروده شدن مثنوی آن بود که یاران خانقاهی حسام‌الدین اقبال خاصّی به خواندن حدیقهٔ سنایی و منطق‌الطّیر عطّار داشتند. حسام‌الدین در پی فرصتی بود که این نقیصه را برطرف کند؛ تا شبی مولانا را در خلوت می‌یابد و به او می‌گوید: دیوان غزلیات بسیار شد، اگر چنان‌که به طرز الهی‌نامهٔ حکیم سنایی و یا وزن منطق‌الطّیر عطّار کتابی باشد به غایت عنایت و مرحمت خواهد بود:

مولانا در حال از سر دستار خود جزوی که شارح اسرار کلیّات و جزویات بود به‌دست حسام‌الدین می‌دهد که در آن ملفّفه هجده بیت آغازین مثنوی بود. مولانا می‌فرماید: پیش از آن‌که این داعیه از ضمیر مبارک شما سربزنند، از عالم غیب این معنی در دلم القا کرده بودند.

بعد از آن مولوی در همه حال و همه جا، در سماع و حتی وقتی‌که راه می‌رفته یا نشسته بوده؛ و حتّی در حمّام به سرودن مثنوی می‌پردازد و حسام‌الدین آن ابیات را تحریر می‌کند. هرگاه دفتری تمام می‌شده، چلبی دوباره آن را بر مولانا می‌خواند و موارد ضروری اصلاح می‌شد[۱۱].

در این‌جا لازم به اشاره است‌که مثنوی در واقع روایتی (شرح رمزی) منظوم و مشروح از تلقینات شمس تبریزی است‌که با وسعت اندیشه و اطلاعات و استعداد مولوی درهم آمیخته و شکل گرفته است.

واجب آید چون‌که آمد نام او	شرح رمزی گفتن از انعام او
از برای حق صحبت سالها	بازگو حالی از آن خوش حالها[۱۲]

هـ: مقام و منزلت حسام‌الدین نزد مولوی

مولوی در ضمن غزلیات و مثنوی، بانهایت عشق و احساس خود از حسام‌الدین نام می‌برد و او را خارج از حد بشری می‌ستاید. در مورد حسام‌الدین نیز با القاب «صدّیق»، «بایزید وقت»، «جنید زمان» نام برده و او را می‌ستاید. جایگاه شمس در دل مولاناست و مقام معرفتی مولوی به شمس مقام عشق است؛ ولی جایگاه حسام‌الدین در اندیشهٔ مولوی مقام روح است. دقت در عناوین مدحی در مورد شمس و حسام‌الدین مسأله را برما می‌نمایاند.

مولوی در سه اثر گران‌قدر مانده از او: غزلیات، مثنوی، فیه مافیه، در سه شخصیّت و در سه آینه خود را می‌نماید. او در غزلیات در مقام عشق و دل است و در مثنوی در مقام روح و در کتاب فیه‌مافیه در مقام عقل. بحث و بررسی این مدّعا مجال دیگری می‌خواهد.

و: اخیان، فتیان و خاندان حسام‌الدین

پدر حسام‌الدین، شیخ‌المشایخ فتیان در قونیهٔ آن زمان بود. سرگذشت و سیر و تحول تاریخی فتیان و اخیان و عیّاران با جلوه‌های خاصی بنا به مقتضیات زمانشان، چون فرق ملامتیان و قلندران، خود بحث دیگری است[۱۳].

این جریانهای فکری در جهان اسلام ریشه و سابقهٔ تاریخی پیش از اسلام نیز دارد. نهایت هر جریانی به ضرورت زمان به صورتی آیین‌بندی می‌شود. مثلاً در قرن سوم و قبل، این جریان را به‌صورت عیاران در تاریخ می‌بینیم. پیشتازان جوانمردان و عیّاران را می‌توان در تفسیر پهلوی وندیداد (شکوهان) ملاحظه کرد. درجهان اسلام‌اساس تشکیلاتی این همفکران راگاهی در فرق قرمطی و زمانی در تشکیلات اسماعیلی (در دورهٔ استتار) وگاهی در جامهٔ قلندری و زمانی با عنوان رندی و بالاخره درکسوت پهلوانی زورخانه‌ای با رمزهایی که هنوز زنده است، مثل پوریای ولی، می‌توان بازشناخت[۱۴].

همزمانی احیای اخوت به صورت رسمی از طرف خلیفه عباسی، النّاصرلدین‌اللّه (۶۲۲) با زمان مورد بحث و تشکیلات گستردهٔ اخی‌ها در آسیای صغیر آن زمان و ظهور فرقهٔ بکتاشیه با شیخ بکتاش ولی درست در همین ایام و جریان کشته شدن و یاگم شدن شمس تبریزی و اطلاع‌دادن آن واقعه به وسیلهٔ بکتاش ولی به مولوی، می‌رساند که ارتباط تشکیلاتی راهها و مکانهای دور را نیز در زیر نظر داشته‌اند، همه و همه نشانگر گسترش و ارزش و اهمیت این اندیشه در جهان اسلام است[۱۵].

فتیان در آسیای صغیر به مشایخ خود «اخی» خطاب می‌کردند و اصناف و اهل حرفه هریک شیخی داشتند و همه شیوخ از بین خود یک شیخ‌الشیوخ برمی‌گزیدند که جملگی ملزم به‌اطاعت از او بودند. این جریان در بلاد آسیای صغیر به درجه‌ای از نفوذ و قدرت دست یافت که در هر ولایتی که بنا به تصاریف ایّام پادشاه یا حاکم نبود، آن ولایت به وسیلهٔ تشکیلات خودگردان اخیان اداره می‌شده. این تشکّلها علاوه بر فرقه‌های شیعیان، فرق: سعدّیه، مولویه، بکتاشیه را نیز به‌نوعی دربرمی‌گیرد. شمس تبریزی نیز گرایش به اهل فتوّت داشت، نهایت با مشرب خاص ملامتی. او با گمنامی و با لباسهای مبدّل در شهرها در حال سیروسفر بود و سلوک باطنی خود را به مستعدان[۱۶] می آموخت.

در کتیبه‌های کاشی موجود در مزار مولوی القاب «اخی ترک» که به پدر حسام‌الدین داده شده، موجود است[۱۷]. آیا این محل مقبرهٔ خانوادهٔ اخی ترک بوده و یا ملک موروثی حسام‌الدین که امروزه مزار باشکوه مولوی در آن است و مزارات دیگر.

دربارهٔ قدرت و اعتبار خانوادگی حسام‌الدین، افلاکی در مناقب‌العارفین جریانی را نقل می‌کند که: چون پیشوایی خانقاه ضیاءالدین وزیر را نیز خواستند به حسام‌الدین واگذار کنند، عدّه‌ای از اخیان و در رأس آنان اخی‌احمد با این تفویض مخالفت می‌کنند. در مراسمی که بدین‌منظور برپا بوده و تاج‌الدین معتزّ وزیر و مولانا حضور داشتند، این شخص سجّادهٔ حسام‌الدین را درمی‌نوردد. در این اثنا اخیان معتبر (صاحب نام) که به خاندان اخی ترک و اخی بشارة منسوب بودند، مثل: اخی قیصر، اخی چوپان، اخی محمّد سیّدی و غیرهم دست به شمشیر و کارد نهادند و به‌قول افلاکی: امرای فرید قصد قتل رنود مَرید کردند. حضرت مولانا هیچ نفرمود و همچنان نعره‌ای بزد و از خانقاه بیرون آمد و اخی احمد مطرود و مردود گشت.

آیا جریان رانده شدن شمس نیز شبیه به این جریانات است که اخیان با تشکیلات ریشه‌دار و منظّم، بعد از شناخت او، نمی‌توانند او را در جمع خود بپذیرند و با آن‌همه پیشکشی که برای معرفت و زیارت او می‌کنند عاقبت او را یا می‌کشند و یا از خود طرد می‌کنند!؟

حسام‌الدین چلبی در این ایام خود شیخ‌الشیوخ و شیخ رسمی چندین خانقاه است و از احفاد کسی‌است که‌به‌قول‌مولوی درآغاز مثنوی‌این‌جمله او را عَلَم کرده‌است‌که: أصبحت کرّدیاً وامسیْتُ عرّبیاً.

مولوی با آوردن این سخن در آغاز مثنوی نشان می‌دهد که گویندهٔ این سخن و انتساب حسام‌الدین به گویندهٔ این سخن در نهان از مشهورات بوده و نیازی به توضیح ندارد[۱۸].

سخن فوق را یک بار از زبان تاج‌العارفین ابوالوفا (متوفّا به سال ۵۱۰) که در بغداد گفته است و نیز به یزدانیار که یک بار وعظ خود را با آن عبارت آغاز کرده است ؛ نقل کرده‌اند.

هر دو شیخ زبان عربی نیک نمی‌دانسته و عرب زبان نبوده‌اند. تاج‌العارفین از سادات علوی است که از حجاز به عراق کوچیده و در آن دیار با دختری از کردان ازدواج نموده و به لقب «کردیّ» خوانده شده است.

ولی مولانا ارموی بودن اجداد چلبی را نیز ذکر می‌کند و با عدم اشاره به سیادت وی، این نکته را می‌رساند که آن شیخ مکرّم جدّ حسام‌الدین ارموی الاصل و همان یزدانیار است.

ز: مقام و شأن حسام‌الدین در احیای معنوی آثار مولوی

حسام‌الدین حافظ آثار و راه مولوی است، و اوست که علاوه بر مثنوی سایر آثار مولوی را کتابت کرده و حفظ نموده است و به‌قول سلطان ولد پسر مولانا:

هم تو بنویس ای حسام‌الدین و برخوان مدح‌او
تا به‌رغم غم ببینی بر سعادت خالها
گرچه دست‌افزار دست شد زدستت، باک نیست
دست شمس‌الدین دهد مرپات را خلخالها[۱۹]

دربارهٔ عظمت شخصیت و احترام حسام‌الدین در نزد مولوی و اعقاب او، علاوه بر شواهد زیادی که از تمجیدات مولوی در غزلیات و مثنوی و فیه مافیه است، این عزت و والایی او به آثار روایی تصوف راه یافته است. جامی در نفحات الانس می‌آورد[۲۰]:

«در خدمت مولوی گفتند: «فلان می‌گوید که: دل و جان به خدمت است!» فرمود که: «خَمُش». در میان مردم این دروغ مانده است که می‌گویند. او آن‌چنان دل و جان از کجا یافت که در خدمت مردان باشد؟».

بعد از آن روی سوی چلبی حسام‌الدین کرد که: «اللّه، اللّه، با اولیای حق زانو بر زانو باید نشستن که آن قرب را اثرهاست عظیم»....

سؤال کردند که: «به خلافت مولوی مناسب کیست؟» فرمود که: «چلبی حسام‌الدین». تا سه بار این سؤال و جواب مکرّر شد. چهارم بار گفتند که: «نسبت به سلطان ولد چه می‌فرمایید؟» فرمود که: وی پهلوان است، حاجت به وصیّت نیست[۲۱]...

در شرح حال سلطان ولد می‌آورد:... یازده سال چلبی حسام‌الدین را قایم مقام و خلیفهٔ پدر خود می‌داشت[۲۲]...

حسام‌الدین بعد از وفات مولوی، بعد از روز هفتم، جانشینی را به سلطان ولد پیشنهاد کرد، ولی او بنا به وصیت پدر نپذیرفت و اصل سنّت صوفیه را در جمله‌ای این‌گونه بیان کرد: الصوفی أَوْلیٰ بِخرقَتِهِ والیتیمُ اَحریٰ بِحُرْقته[۲۳].

مثنوی به درخواست حسام‌الدین از سال ۶۵۷ شروع می‌شود. دفتر اول در سال ۶۶۰ پایان می‌یابد. به جهت فوت عیال حسام‌الدین وگرفتاری او به این غم این مثنوی مدتی به تأخیر می‌افتد و تا بعد از مراجعهٔ حسام‌الدین از سال ۶۲۲ جزء دوم آن شروع می‌شود و بدون وقفه و فترتی تا پایان دفتر ششم ادامه می‌یابد.

اتمام مثنوی مقارن سالهای پایان عمر مولوی است ولی با قراینی که در دست است مولوی بعد از آن مدت کمی در حال حیات بوده و اواخر دفتر ششم به‌راحتی به اجمال‌گرایی مولوی برعکس دفاتر دیگر، می‌رساند که مولانا گرفتار مریضی و ضعف تن است و دل و دماغ دوره‌های قبل را ندارد[۲۴].

بعد از وفات مولوی (۶۷۲) حسام‌الدین به مدت یازده سال، تا آخر حیاتش (۶۸۳) شیخی خانقاه مولوی و چندین خانقاه دیگر از خانقاههای اخیان را به عهده داشت. وفاتش روز چهارشنبه هجدهم شوال سال ۶۸۳ اتفاق افتاد.

حسام‌الدین چلبی و خاندان او در زندگی و رشد و خلق آثار و حتّی روحیات مولوی تأثیر به‌سزایی داشته‌اند و اگر بپذیریم که خود شمس نیز از فتیان بوده و در محل قیصریه و قونیه تکیه گاهی داشته و به‌خاطر این تکیه گاه در یکی از سفرها مولوی را درمی‌یابد و علت گمنامی شمس و ظهور ناگهانی او خود همان شیوه و طریقتی است که شمس از آن پیروی می‌کرد و احیاناً جز خواص خود را به کسی نمی‌نموده است. واللّه اعلم بالصواب.

یادداشتها

۱- ابیات آغازین دفتر پنجم مثنوی.

۲- رک: **شرح حال مولوی**، فروزانفر، ص ۳۵ به بعد، چاپ سوم ۱۳۵۴ زوّار، تهران.

۳- تولد شمس را به سال ۵۸۲ و ورود او را به قونیه ۶۴۲ تحقیق کرده‌اند. ولی وفات او هنوز روشن نیست هرچند تلاشهای عالمانهٔ زیادی در این راه انجام گرفته است. رک: مقدمهٔ **مقالات شمس**، محمدعلی موحد، ص ۴۰۰ و نیز **شرح حال مولوی**، همان؛

نیز مقاله دکتر محمّد امین ریاحی با عنوان «تربت شمس کجاست» و... محتمل وفات شمس محرّم ۶۵۷ هـ ق.

۴- **فیه مافیه** باحواشی و تعلیقات استاد فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۸ ، ص ۱۳۳.

۵- کنگرهٔ بازشناخت سبک آذربایجانی و سیر تاریخی آن در شعر فارسی (۲۹-۳۰ اردیبهشت سال ۷۶ ارومیه) مقاله نگارنده که در آن کنگره به صورت سخنرانی ارائه گردید و امید است در مجموعه مقالات کنگره چاپ شود.

۶- در این‌باره مناظرات امام فخر رازی درباره مذاهب اهل سنت (ترجمه و تحقیق دکتر یوسف فضایی چاپ مطبوعاتی عطایی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۱) روشنگر پاره‌ای از مسائل است که قصد تزکیهٔ مذاهب را دارد. قبل از او امام ابوحامد غزالی با نوشتن کتاب احیاءالعلوم وکتب دیگر می‌خواهد تا تجدید سنّت کند (رک: **منطق معرفت در نظر غزالی**، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۰ ، ص ۴۴ مبحث پیدایش فرق کلامی و ارتباط آن با سیاست و...

۷- رحلهٔ ابن بطوطه که تقریبا بعد از ۶۰ سال از مرگ مولوی به این سرزمین وارد شده و خاطرات سفر را در آن‌کتاب آورده است ازین مراکز با دیدی هرچند ناآشنا سخن می‌گوید.

۸- رک: به همان مقاله (شماره ۵)، حواشی محمد قزوینی به کتاب **شدّالازار** و نیز **جستجو در تصوف** ص ۱۲۸، امیرکبیر چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۳ (دربارهٔ تشکیلات اخیان).

۹- رک: **مناقب العارفین** ص ۳۴۹، ۳۶۲ ح.

۱۰- **مقالات شمس** ص ۲۲۴، س ۱۱.

۱۱- رک: **رسالهٔ سپهسالار**، سعید نفیسی، ص ۱۴. مناقب العارفین ج ۲ ص ۷۳۹ - ۷۴۴.

۱۲- ابیات از دفتر اول، بیتهای ۱۰۴ و ۱۰۶ براساس چاپ نیکلسون.

۱۳- رک: **تحفة‌الاخوان فی خصایص الفتیان**، کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، با تصحیح و مقدّمه سیدمحمد دامادی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول ۱۳۶۹، مقدمه.

۱۴- برای آشنایی ضمنی رک: به مقاله تحقیقی «سازمان فتیان و نقش خلیفهٔ عباسی الناصر لدین الله (۶۲۲) در احیای آن نوشتهٔ محبوبه شرفی، مجلّه **ایران شناخت** شماره ۶ پاییز ۱۳۷۶. و نیز **رسایل جوانمردان**، مشتمل بر هفت فتوّت‌نامه، با تصحیح مرتضی صرّاف، انجمن ایرانشناسی فرانسه، انتشارات معین، تهران ۱۳۷۰ با مقدمه و خلاصهٔ آن از هنری کربن.

۱۵- رک: به کتاب **مولویه بعد از مولوی**، عبدالباقی گلپینارلی، ترجمهٔ دکتر توفیق سبحانی، انتشارات کیهان ۱۳۶۶، چاپ اول، ص ۳۲ به بعد... و نیز به **جستجو در تصوف**، زرین‌کوب، عنوان = سراویل = در فتوت و ارتباط آن با اصناف، ص ۳۵۹.

۱۶- رک: **دائرةالمعارف اسلام**، ترکی، عنوان، جلال‌الدین مولانا، ج ۱۰ ص ۴۴ و نیز ص ۱۲۰...

۱۷- رک: **مولویه بعد از مولوی**، همان، ص ۳۵۸.

۱۸- استاد فروزانفر در ص ۶ **شرح مثنوی شریف** در توضیح مقدمه‌ای که مولوی درباره حسام‌الدین می‌گوید و جدّ او را با لقب «شیخ‌المکرّم» که جملهٔ معروف راگفته است راه دیگری پیموده است که به نظر می‌رسد با این توضیحات در مقاله کاملاً اشتباه باشد.

۱۹- رک: **مقالات شمس**، همان، ص ۲۱.

۲۰- رک: **نفحات‌الانس**، جامی، به‌تصحیح دکتر عابدی چاپ انتشارات اطلاعات، ص ۴۶۲.

۲۱- همان، ص ۴۶۵.

۲۲- همان، ص ۴۷۱.

۲۳- همان، ص ۴۷۲.

۲۴- رک: **شرح حال مولوی**، فروزانفر، ص ۱۵۷. (دراین قسمت استاد سخنانی گفته‌اند که چندان به نظر محکم نمی‌رسد).

۲۵- **مناقب‌العارفین** افلاکی ص ۱۶۲ ، **مولویه بعد از مولوی** ص ۳۹ و ص ۴۰ با عنوان «مرگ حسام‌الدین».

سیروس برادران شکوهی

روزنامه‌ها و سروده‌های محمود غنی‌زاده

از اوج انقلاب مشروطه تا حضیض استیلای پهلوی

چکیده

با روی کارآمدن رضاخان، اوضاع و احوال حاکم بر مملکت تغییر یافت و به‌تدریج بساط آزادیهای اجتماعی و کانونهای فرهنگی که ارمغان نهضت مشروطه بود، برچیده شد. از جملهٔ این فعالیتها روزنامه‌نگاری بود که خصوصاً در تبریز رواج و روایی تمام داشت و در دورهٔ رضاخان به‌نابودی کشانده شد و کار بدان‌جا کشید که حتی روزنامه‌نگار مبارز و آزاده‌ای چون محمود غنی‌زاده نیز نتوانست کاری از پیش ببرد و دلسرد و ناامید تن به‌این سیر قهقرایی داد.

درآمد

با پایان گرفتن سنهٔ ۱۳۰۴ خورشیدی، روال کار سازمانهای مملکتی به‌خصوص فعّالیت مطبوعات دولتی و ملتی بنیاد دیگری یافت. تمامی امور بر محور قدرت حکومت مرکزی و نهایتاً در تعریف و توصیف و حصول رضایت «منجی ایران» ممکن و مقدور گردید. به موازات این تغییر و تحوّل روزنامه‌نگاری نیز در کشور از آن جمله در تبریز شکل خاص خود را یافت. جهان در محدودهٔ ایران و ایران در هالهٔ تهران و پهلوی خلاصه گشت. روزنامه‌ها یا تعطیل و توقیف شدند و یا صفحات خود را منحصر به انعکاس «مسائل روز» ساختند و به درج اخبار سازمانهای تازه پاگرفته و علمی و تغییرات داخلی، آگهی‌های دولتی، مجاز و مأذون گشتند و این اوضاع در نوشته‌ها و سروده‌های نویسندگان و شاعران زمان نهان و عیان، هویداست ونیز در سیر مطبوعات تبریز.

پیش‌گفتار

بررسی روزنامه‌های تبریز در این سالها گویای سیر قهقرایی فعّالیتهای مطبوعاتی است. در کشوری که ابداعات فکری و رسانه‌های دسته‌جمعی و کانونهای فرهنگی و انتشاراتی و انجمنهای سیاسی و مذهبی و ملّی و قومی یکی بعد از دیگری به صورت موهن، تعطیل و بسته و متروك می‌گردید تمامی شهرها از جمله تبریز نمی‌توانست از نظر روزنامه‌نگاری و فعالیتهای فرهنگی و انتشاراتی و اجتماعی پیشرفت داشته باشد. چنین است که به‌تدریج شاهد سیر نزولی روزنامه‌نگاری در این شهر هستیم. ابتدا چند روزنامه و چندی بعد چندین روزنامه توقیف و تعطیل می‌گردند و سرانجام در شهری که روزگاری دهها روزنامهٔ سیاسی و اجتماعی و فکاهی با کاریکاتورهای بی‌نظیر و مطالب طنزآمیز استثنایی انتشار می‌یافت مطبوعات محدود به سه روزنامه شد که: «آن هم آخر الامر با دستور و راهنمایی استاندار وقت و اقدامات دولت می‌خواهد یکی شود و این مقصود عملی و روزنامهٔ واحدی به نام (آریا) انتشار می‌یابد»[1]. این عمل که مقارن با سال **۱۳۱۹** خورشیدی است نمایانگر سیر قهقرایی روزنامه‌نگاری در ایران به‌خصوص در تبریز است.

در مرحله‌ای از این دوره به سال **۱۳۰۵** خورشیدی شاهد فعالیت مجدد روزنامه‌نگار مبارز و شاعر آزادهٔ آواره از وطن محمود غنی‌زاده هستیم که بعد از سالها جلای وطن باز راهی زادگاه خود شده و دست به انتشار روزنامه‌ای به نام «سهند» زده است که مدت هفت سال دوام یافت. اما «سهند» در شهری که روز به روز، رو به سیر قهقرایی بود نمی‌توانست جلو برود. تنزّل روزنامه نگاری و درج مقالات زندهٔ اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و مراتب علمی و تحقیقی تبریز را می‌شود در روزنامهٔ «سهند» دنبال کرد. آخرالامر کار روزنامه‌نگاری چون غنی‌زاده که سابقهٔ درخشانی در انتشار روزنامه‌های اجتماعی و سیاسی و ادبی داشت به چاپ اعلان‌ها و آگهی‌های حصر وراثت ثبتی کشید. غنی‌زاده از عدم پیشرفت کار کسل شد. کسالتی که از سالها پیش با قصیدهٔ «هذیان شب» شروع شده بود شدت یافت، حتی مقالات مفید - آوانس‌گری گوریان - دربارهٔ زبان و ادبیات ایران باستان و ترجمه‌های خود غنی‌زاده در روزنامه نتوانست از سیر قهقرایی آن جلوگیری نماید و سرانجام در سال «سزد ار شرر برجهد از سهند*». ماده تاریخ وفات آن مرحوم برابر با **۱۳۱۳** خورشیدی» به ابدیت پیوست. نگارنده در این مقاله در تلاش است تا ضمن معرفی شخص غنی‌زاده و روزنامه‌ها و سروده‌هایی که توسط او سروده و منتشر شده است با تأکید بر روزنامهٔ «سهند» و نیز نقد او از یکی از سروده‌های مطرح زمان خود موضوع را به پایان برد.

---

* سهند اسم کوهی است در جنوب تبریز که همیشه پراز برف است.

محمود غنی‌زاده

کمتر نوشته‌ای توان یافت که مربوط به مسائل سیاسی و اجتماعی و ادبی آذربایجان باشد و نامی از غنی‌زاده نباشد. «... میرزا محمود فرزند میرزا غنی، از قدمای آزادیخواهان آذربایجان و از پیشتازان مشروطیت ایران بود. در جمادی‌الثانی ۱۲۹۶ هـ. ق. [برابر با ۱۲۵۸ خورشیدی] در سلماس پا به عرصهٔ وجود نهاد. زندگی را با تجارت شروع کرد اما به‌زودی دست از سوداگری کشید و به سوداگری جسم و جان در راه وطن و ملت پرداخت و عاقبت جان در این سودا باخت. در اوایل با سیدجلال‌الدین کاشانی مدیر روزنامهٔ حبل‌المتین کلکته و میرزا عبدالرحیم طالب اف مکاتبه و مؤانست داشت»[۳]. در محرم ۱۳۲۵ هـ. ق. / ۱۲۸۶ خورشیدی روزنامهٔ «فریاد»[۴] را در ارومی بنیاد نهاد. سپس در روزنامهٔ «شورای ایران»[۵] منطبعهٔ تبریز مقالاتی نوشت. «در اوایل سال ۱۳۲۶ هـ.ق. / ۱۲۸۷ خورشیدی، دوماه مانده به کودتای محمدعلی شاه قاجار و توپ بستن مجلس به دعوت دوستانش از ارومیه به‌تبریز آمد.»[۶] و پس از چندی ستارخان سردار ملّی[۷]، وی را که منشی مخصوصش بود، به‌نمایندگی انجمن ایالتی[۸] تعیین کرد و با تصویب انجمن ایالتی که روزنامهٔ «انجمن»[۹] به‌عنوان ارگان انجمن ایالتی تأسیس شده بود، در ادارهٔ آن از شمارهٔ ۳۸ نیز شرکت کرد. در غوغای حملات رحیم‌خان چلبیانلو به تبریز وی از جملهٔ نود نفر از آزادیخواهانی بود که رحیم خان تسلیم آنها را از انجمن درخواست می‌کرد. بعد از شکست و فرار رحیم خان بار دیگر غنی‌زاده به کوشش برخاست. این بار روزنامهٔ «بوقلمون»[۱۰] را انتشار داد. در سال ۱۲۸۹ خورشیدی / ۱۳۲۸ هـ.ق. با تشویق مخبرالسلطنهٔ هدایت والی آذربایجان روزنامهٔ «محاکمات»[۱۱] را انتشار داد. در اواسط سال ۱۲۹۰ خورشیدی / ۱۳۲۹ هـ.ق. مأمور تشکیل عدلیّهٔ سلماس شد. ضمن «وداعیه‌ای» از تبریزیها خداحافظی کرده راهی سلماس شد: «ضروریات خانواده این روزها بنده ناچیز رامجبور داشته است براین‌که یک مدّت نامعلومی را از تبریز مفارقت نموده و برخلاف کلیهٔ آمال قلبی و وجدانی خود تمامی روابط علوی و بالجمله هیاکل انس راکه مدّت‌العمر مستغرق الطاف و عنایاتشان خواهد بود موقتاً «فقط مجهول» وداع نماید. این مجبر قوی که یک ارتباط معنوی و بس مستحکم را توانسته است از هم بگسلاند عبارت از دو وجود پریده رنگ ضعیف و نحیفی است محتاج تربیت و تعلیم که تا قدمگزار عالم حیات گردیده به استثنای چند روزی معدود در زیر حرارت انظار مشفقانهٔ پدر نشو و نما نکرده و ازیک احتیاج شدید حیات صباوت محروم می‌باشند... الوداع ای وجدانهای پاک، ای نواحی بلند، ای دلهای صاحب شباب محترم که ایران وطن باستان نجات جلال و سعادت استقبال خود را منتها از حمیت و فعالیت تعب‌ناپذیر شما منتظر است و من در قلب خود برای شما فقط برای شما یک حمولهٔ عظیم منّت‌داری مدت‌العمر نگه داشته و همواره موفقیات بلند شما را خواهم

سلامید»[۱۲]. در سلماس جز مأموریت رسمی «... یکی از اعضای فعّال نهضت فرهنگی آن شهر شد و پا به پای همشهری مبارز خود سعید سلماسی اوّلین کاروان علم و معرفت جدید را سبب شد»[۱۳]. بعد از بازگشت به تبریز مدیریت روزنامهٔ «شفق»[۱۴] را که دارنده‌اش میرزا حاج آقا رضازاده[۱۵] بود، به‌عهده گرفت. پس از ورود سپاهیان روس به تبریز و پیشامد محرّم خونین ۱۳۳۰* هـ.ق. با جمعی از آزادیخواهان از جمله اسماعیل امیرخیزی[۱۶] و امیرحشمت نیساری[۱۷] به اسلامبول مهاجرت کرد و در جمعیت نشر معارف آن شهر عضو شد و ضمن آشنایی با ادبیات ترک هرگاهی در روزنامهٔ «اختر»[۱۸] برضد تجاوزات روس و انگلیس به ایران اشعار و مقالات می‌نوشت. شعر «نالش و نیاز»[۱۹] سرودهٔ همان سالها، نمونه‌ای است از احساسات وطن‌پرستانهٔ او. غنی‌زاده در اواخر **۱۳۳۴** هـ. ق / **۱۹۱۵** م که بحبوبهٔ جنگ بین‌الملل اوّل بود، به برلین رفت و چندی در تحریر مجلهٔ «کاوه»[۲۰] با تقی‌زاده و دیگر ایرانیان مقیم برلین همکاری کرد و تصحیح چندین کتاب را به‌عهده گرفت و به‌عضویت مجلهٔ «کاوه» معین شد. «تاریخ آذربایجان» را در این ایّام تألیف کرد و کتاب: «مختصر تاریخ مجلس ملّی ایران» مشتمل بر خلاصهٔ تاریخی ادوار مشروطیت در ایران و نیز شامل فهرست اسامی وکلای مجلس در دورهٔ اول و دوم و سوم را تدوین نموده که جزو سلسله انتشارات روزنامهٔ «کاوه» برلین طبع گردید[۲۱] و نیز انتشار کتاب: «تاریخ مخصوص وزرای عهد قاجاریه»[۲۲] را از سوی غنی‌زاده بشارت می‌دهد. در همان سالها اعلانی در مجلهٔ «کاوه» می‌بینیم که نوید سخنرانی غنی‌زاده را دربارهٔ آذربایجان می‌دهد: «برای نشر علوم و استفاده از نتایج تتبعات و زحمات ارباب فضل و معرفت از طرف جمعی از ایرانیان یک مجمع صحبتهای علمی و ادبی (کنفرانس) در برلین تشکیل داده شده است که در پانزدهم هرماه یک مرتبه از طرف یکی از ایرانیان یک صحبت علمی و ادبی به‌فارسی داده خواهد شد. صحبت سوم تحت عنوان: «مدنیت قدیم ایران و مذهب زرتشت» توسط میرزا محمدعلی‌خان تربیت. صحبت چهارم: «ادبیات فارسی و تکمیل آن» توسط میرزا فضلعلی آقامولوی و صحبت هفتم: «آذربایجان» توسط آقای غنی‌زاده در روز **۳۰** ماه مه **۱۹۱۹** برابر با **۱۱** خرداد ماه **۱۳۳۷** قمری برگزار خواهد شد[۲۳].

غنی‌زاده پس از چهارده‌سال دوری از وطن در اواخر بهار سال **۱۳۰۵** خورشیدی به‌ایران بازگشت و در آبان‌ماه آن سال روزنامهٔ «سهند» را منتشر ساخت. علاوه از عالم روزنامه‌نگاری

---

* جهت آگاهی از چون و چند پیشامد خونین محرّم ۱۳۳۰ قمری برابر با ۱۲۹۱ خورشیدی در تبریز که منجر به اعدام حاج میرزا علی آقا ثقةالاسلام و هفت تن از آزادیخواهان تبریز توسط قوای ظالمهٔ روسیه تزاری در تبریز شد؛ رک. «یادداشتهای میرزا اسدالله ضمیری ملازم خاص ثقة الاسلام شهید» به کوشش نگارنده، تبریز، انتشارات ابن‌سینا، ۱۳۵۶.

در ساحهٔ فعالیتهای ادبی و قلمی آنی از خدمت دریغ نداشت. چون در سال ۱۳۱۱ خورشیدی به همت استاندار وقت حسین سمیعی ادیب السلطنه (انجمن ادبی) تشکیل گردید، غنی‌زاده عضویت آن را پذیرفت و نیز قبول کرد که کتاب «حماسه‌های ایران» تألیف نولدکه را به فارسی ترجمه کند، همان کاری راکه سالهای بعد بزرگ علوی انجام داد. اما دریغاکه انجام این مأموریت با تغییر محل خدمت سمیعی و پاشیده شدن انجمن انجام نشد. اما مدیریت روزنامه را تا سال ۱۳۱۳ خورشیدی ادامه داد[۲۴]. تا در روز سی‌ام بهمن همان سال در تبریز درگذشت[۲۵] و در گورستان طوبائیه مدفون گشت. اما با مرگ غنی‌زاده خدمات ملی و وطنی و قلمی او در آن سالها نباید فراموش گردد. دریغا از بی‌وفایی اولاد روزگار «.. تا جایی که بعضیها این دانشمند و شاعر جلیل‌القدر و این مدافع شجاع سنگر آزادی را حتّی با غنی‌زاده مدیر روزنامهٔ «افتخارات ملی» اشتباه می‌کنند، درحالی که غنی‌زاده مدیر «افتخارات ملی» از اهل اهر و میرزا محمودخان غنی‌زاده از روشنفکران سلماس است و قبل از مشروطیت با سید حسن شریف‌زاده[۲۷] و ابوالضیاء[۲۸] و دیگر روشنفکران تماس و همکاری داشت»[۲۹]. بعد از مشروطیت نیز از کوشندگان دایمی نهضت بود چنان‌که به منظور نگهبانی آن اتحادیه‌ای تشکیل دادند و در آن اتحادیه که با شرکت کسانی چون سعید سلماسی، ابراهیم قفقایچی[۳۰]، رضازادهٔ شفق و تقی‌زاده سازمان یافته بود. غنی‌زاده خود از مؤسسان بود و در چاپ و پخش روزنامهٔ «شفق» که ارگان اتحادیه بود، دست داشت.

روزنامه‌های غنی‌زاده

بسیاری غنی‌زاده را با «تحیریه» و یا با قصیدهٔ زیبای «هذیان شب» می‌شناسند، در صورتی که منزلت او در ساحهٔ روزنامه‌نگاری فروتر از عالم شعر نیست. او با انتشار و همکاری در بیش از نُه روزنامه داخلی و خارجی رسالت بزرگ خود را در تاریخ روزنامه‌نگاری مخلّد ساخت. با این‌که کتابهای ادبی و تاریخی و مطبوعاتی نشانها از غنی‌زاده دارند مع هذا خدمات او در عالم روزنامه‌نگاری ایجاب می‌نماید که گامی سترگ در گردآوری مقالات و تحلیل مطالب روزنامه‌های او برداشته شود. آگاهی بر چند و چون انقلاب مشروطه و جریانهای تاریخی معاصر تبریز و به‌مناسبتی ایران، بدون مطالعه و بررسی کتب و روزنامه و مقاله و اشعار علی‌الخصوص سرمقاله‌های او در روزنامه‌هایی که توسط او انتشار یافته ناقص و نارسا خواهد بود.

متأسفانه هیچ یک از محققان تاریخ مطبوعات ایران نتوانسته‌اند به تمامی دوره‌های روزنامه‌هایی که توسط غنی‌زاده منتشر و اداره می‌شده دسترسی پیدا کنند. کتابخانهٔ نفیس زنده‌یاد دکتر محمد اسماعیل رضوانی یگانه مخزنی بود که می‌شد در آن سراغ دوره‌های کامل و یا

شماره‌هایی از روزنامه‌های غنی‌زاده را گرفت. درحالی‌که کتابخانهٔ مجلسی شورای اسلامی و کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران علی‌رغم بودجه معتنابه و امکانات دیوانی تنها نمره‌هایی از سال اوّل و دوم و سوم یکی از روزنامه‌های او یعنی «سهند» را دارند! مقصود بررسی تحلیلی روزنامه‌های غنی‌زاده در این مقاله نیست که آن خود مقاله‌های دیگری می‌طلبد؛ غرض اشارتی است گذرا بر آنها با نگاهی بر «انتقادیه» او بر قطعه شعری از اسماعیل امیرخیزی تحت عنوان: «بلبل بی‌آشیان» که نقطهٔ پایانی است بر مطالب هر دو مرد ادیب و قلم‌زن مشروطه.

فریاد

۱ - نام: فریاد.

۲ - تاریخ انتشار اوّلین شماره: ۲۱ محرم ۱۳۲۵ هـ.ق / ۲۱ فوریه ۱۹۰۷ م.

۳ - تاریخ انتشار آخرین شماره: ۲۳ (سال اوّل)، ٦ ذی‌قعده ۱۳۲۵ هـ.ق / ۲۸ نوامبر ۱۹۰۷ م.

۴ - معوقه‌ها: پانزده روز بین شمارهٔ ۸ و ۹ به علت توقیف روزنامه.

۵ - عناوین مختلف: ندارد.

٦ - فاصلهٔ انتشار: هفته‌ای یک بار، شنبه‌ها طبع و یک‌شنبه‌ها توزیع می‌شد.

۷ - محل انتشار: ارومیه، سرای حاجی ابراهیم، ادارهٔ فریاد.

۸ - قطع: ۲۰ × ۳۲ سانتی‌متر.

۹ - تعداد صفحات: ۴ صفحه.

۱۰ - قیمت: تک شماره، ۴ شاهی.

اشتراک:	**یک ساله**	**شش ماهه**
ارومیه:	۱۲ قران	۸ قران
شهرستانها:	۱۸ قران	یک تومان
روسیه:	۱۴ منات	۲/۵ منات
ترکیه:	۵۰ غروش	۳۰ غروش (کروش)
اروپا:	۱۲ فرانق	۸ فرانق (فرانک)

۱۱ - زبان: قسمتی به فارسی و قسمتی دیگر به ترکی آذربایجان نشر می‌شد.

۱۲- آرم: ندارد.

۱۳- شعار روزنامه: قد صرفت العمر فی قیل و قال   یاحبیبی قم فقد ضاق المجال*

۱۴- صاحب امتیاز: حبیب‌الله آقازاده.

۱۵- مدیر کل روزنامه: میرزا حبیب ارومیه‌ای.

۱۶- منشی اداره: میرزا محمود غنی‌زادهٔ دیلمقانی.

۱۷- نویسندگان اصلی: حاج میرزا آقازاده؛ غنی‌زاده؛ ع.ل. منتظم (میرزا عبدالعلی حریری دیلمقانی.)

۱۸- نوع فعالیت: سیاسی.

۱۹- تمایلات سیاسی: ترقی‌خواه، طرفدار سلطنت مشروطه، شیفته اخلاق و تمدن غربی.

۲۰- شماره‌های موجود: تمامی شماره‌ها به‌جز شمارهٔ ۲۲.

۲۱- آگهی: دارای آگهی است. «اعلانات: سطری پانزده شاهی»[۳۱].

بوقلمون

روزنامهٔ نیم ورقی منتشر در تبریز با چاپ سربی به مدیریت غنی‌زاده در ۱۳۲۷ قمری؛ صدر هاشمی به نقل از **فهرست جراید آذربایجان** تربیت، زمان انتشار روزنامه را (دو روزه) و با چاپ (سربی) می‌نویسد که مسلک (فکاهی و سیاسی) داشته است. به نظر می‌رسد منظور غنی‌زاده از وجه تسمیه روزنامه رو کردن اعمال مردم بوقلمون صفت زمانه می‌بود و خود در روزنامه در قالب طنز و فکاهی به انتقاد از روش اداری مملکت و اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی می‌پرداخت و مردم را از کید و نیرنگ آنها برحذر می‌داشت[۳۲].

محاکمات

روزنامهٔ «محاکمات» را غنی‌زاده به سال ۱۳۲۶ هـ.ق / ۱۹۰۸ م در شهر تبریز انتشار داد. محمدعلی تربیت در «فهرست جراید آذربایجان»[۳۳] سال تأسیس روزنامه را ۱۳۲۸ و صدر هاشمی تاریخ انتشار اولین شماره را، ۲۹ ذی‌الحجهٔ ۱۳۲۷ هـ.ق قید کرده‌اند.

---

* صرف کردی عمر را در قیل و قال / ای دوست من برخیز که فرصت تنگ است.

شماره اوّل سال اوّل صفحهٔ اوّل

مدیرکل
میرزاحبیب ارومیّه
منشی اداره
میرزامحمود غنی زاده
دیلمقانی
ناظم ـــ اداره
میرزا عبد العلی حریری
دیلمقانی
اعلانات: سطری پانزده شاهی

فریاد

قدصرفت العمر فی قیل وقال
یاحبیبی قم فقد ضاق المجال

بدل اشتراء	سالیانه	ششماهه
داخل شهر	۱۲ قران	۸ قران
سایرولایات	۱۸ قران	یك تومان
روسیّه	۴ منات	۲ منات ونیم
ترکیا	۵۰ غروش	۳۰ غروش
آوروپا	۱۲ فرانق	۸ فرانق

قیمت یك نسخه: چهار شاهی
بعداز سه نمره بدل آبونه دریافت میشود

(عنوان مراسلات: ارومیّه سرای حاجی ابراهیم ادارهٔ فریاد)

(بتاریخ چهار شنبه ۲۱ محرم الحرام ۱۳۲۵ مطابق ۲۱ فیورال ۱۹۰۷ میلادی

° (هفته یکبار شنبه طبع یکشنبه توزیع میشود و اوراقش پیوسته به ارباب قلم بازاست) °

نیایش ـ فریاد

رب اشرح لی صدری و یسّرلی امری واحلل عقدة من لسانی یفقهو قولی

پاك یزدانا ! . . بخشنده خداوند مهربانا ! . . مدد ! . .

مدد که جمله جها نرا توئی مدد فرمای

. . .کمترین بنده‌را بی استعانت قدرت بالغهات در این فضای بی انتها چه یارای دم زدن است و ناتوان پرستنده‌را بی راهنمائی توفیقت در این دشت پهنا لجا قدرت قدم زدن

یارب ! . . یارب . . مدد که رهروان رفتند . و همه در منزل مقصود آرمیدند ، و به اقصی المرام رسیدند ، لیك مارا غول فطرتان این دشت و ابلیس منشان این صحرا از راه بردند عنان اختیار و قوت و اقتدار مادّی ومعنوی مانرا ازکف ربوده دیر زمانی بکوه ودرّه ودشت سرسری و آواره هرطرف دوانیدند

یارب ! . . یارب . . . اگر نه رحمت یزدانی ولطف سبحانیت شامل احوال فرو ماندگان بودی وخضر همت آزاده مردان بلند مرتبت یعنی ان هیاکل غیرت و فتوت راهمان ننمودی . خطّ حرکت مارا آخرین نقطهٔ وصول حفرهٔ عدم بوده . و هرقدمی که برمید اشتیم هزاران ذلّت ومسکنت توام داشتیم

لك الحمد حمد الشاکرین علی النعم.
لك الشکر شکر الحامدین علی الکرم

یارب ! . . یارب . . . هنگام سپیده دم است و فضا اندکی تاریك . و این راه که پیش پایمان است پرباریك . وماهم که بد میدن صور و غرّیدن شیپور سر از خواب برداشته ایم . هنوز سرآسیمه و مخمور باهمان پریشانی صبحی ره میسپاریم: چراغی سر راهمان بر فروزان تاچشمهای مان ببیند . و اقدام مانرا ثابت و محکم کردان تاپایهای مان نلرزد و نلغزد . تا این نیم ظلمت بکلی سراید وافتاب سعادت حقیقی از مشرق مراد بر آید . وگیتی را غرق انوار نماید

یارب ! . . یارب . . ثبات قدم و توفیق خدمتی هم بر این شکسته قلم ببخشای . که بجز راه رضای تو نپوید . و غیر از صلاح دین ودولت و ملّت . و اصلاح احوال مملکت نگوید . واز اغراض مشومهٔ شخصی . وخصایص وساوس ملعونهٔ نفسانی کناره جوید و رنك ریا و تملق و نیرنك مزاحکوئی و تذبذب را از لوح فکرت بشوید . و تا صداش بر میاید بگوید : زنده‌باد شهریار باذل کامکار همایون پور زند گی بخش دودمان قاجار زنده باد مشروطیّت ایران و مجلس مبعوثان زنده باد شوکت اسلام

مسلك ـ فریاد

ما میتوانستیم که مسلك خودما نرا درهمین جابیکدو سطر مختصری بجهة مطالعه کنندگان محترم ایضاح نمائیم . ولی مناسب است که در این موقع سخنی چند برانیم و بدانیم که مسالك چیست ؟ وروز نامه نگار چرا باید یك مسلکی داشته باشد ؟

برای دانستن این مطلب اولاً لازم است که

نمره ۱۰ — سال دوم — صفحه ۱

عنوان مراسلات و تلگرافات
تبریز ادارهٔ روزنامهٔ «شفق»
محل اداره : کوچهٔ تلگرافخانه
نومره حاجی محمد جعفر نمره ۵۷۵
هفته دو بار طبع و توزیع خواهد شد
مکتوبات بی‌تمبر قبول نخواهد شد
اداره در درج مقالات مختار است
سردبیر و صاحب امتیاز جواد رضازاده

شفق

وجه اشتراک :
	سالیانه	ششماهه
تبریز	۱۴ قران	۸ قران
ولایات داخله	۲۰ قران	۱۲ قران
ممالک خارجه	۲۸ قران	۱۶ قران

تک نمره در تبریز ۳ شاهی ولایات داخله ۴ شاهی
قیمت اعلانات سطری ده شاهی
در صفحهٔ آخری پنج شاهی
وجه اشتراک پیشکی دریافت میشود

پنجشنبه ۱۶ — این روزنامه طرفدار استقلال ایران و حافظ حقوق ایرانیان است — رجب المرجب ۱۳۲۹

رجعت استبداد

وطن مقدس ما ایران که یک تاریخ مشعشع و احتشام قدیمی را دارا بوده . و حال نیز در این عصر تمدن با به سائقهٔ طبیعت قدم بعالم تجدد نهاده و میخواهد اصول منحوس سلطنت مطلقه را که از قرون قدیمه گریبان گیر امور سیاسی آنست از خود بدور اندازد . و شروع بصعود بمدارج ترقی نماید . نفوذ قوای استبداد را ریشه برکنده و زوایای مملکت و منابع سیاست را از حیثیات عموم افراد ایرانی [illegible] امور حکومتی را در مجرای [illegible] وطنی بیندازد . در همین وقت وحشتناک [illegible] . هزاران مشکلات رنگارنگ رو بانتظام امور آورده وخط حرکت آمال ملیه را دوچار انحراف می‌سازد . و بطوریکه مقتضای احوال یک مملکت [illegible] است . افکار همه بمرور رو بزوال می‌نهد !

[illegible] پس از آنکه ملت [illegible] ایران [illegible] جهد و تلاشها کشیده و بالاخره [illegible] و پیکر استبداد را بزمین زدند و [illegible] [illegible] مشروطیت [illegible] آسایش محروم گشته . تجارت و اکتساب بکلی متروک گردید . افراد اهالی [illegible] که همواره هجوم آور اجتماع آنها بود بسر بردند . و [illegible] ظلم [illegible] زدند . و چه هزاران جوانان نورس جان شان را فدای حصول آمال خویش ساختند تا چه از این همه مصائب مرکز فساد را از تخت بزیر آورده و ادارهٔ کیف مایشائی را برچیدند . مجلس ملی که نقطهٔ آمال و افکار مظلومین بود برپا نمودند . امروز دوباره دارند رو بسوی حالت اولیه سوق می‌شوند . و در سایهٔ تحریکات رؤسای امور بتدریج آثار ازدیاد نفوذ حکومت ملی را میرمانند . خاکم بدهن یک روز سفید را که نقش از عکس خون هزارها فداکاران حریت رنگین است بیک ظلمت شدید مبدل میسازند . اینک چون مار با [illegible] پیمان‌شکنی [illegible] مرکز و [illegible] را با [illegible] میثاق حق نویسی در میان است تا جائیکه خبر [illegible] از تحولات سیاسی [illegible] تخت طرف [illegible] یک محرر عمومی است از [illegible] حضرات ضمیر خویش [illegible] بحضور هواخواهان [illegible] حکومت مشروطهٔ ما در دور اکثریت فرقهٔ اعتدال بموقع خطرناکی رسیده و دورنمای وحشت‌آوری را ملی می‌نماید ! نهال جوان و تازه نمو حکومت ملیه را که عنصری سرفراز کرده و بعد از [illegible] [illegible] انقلاب را از خود دور نموده . و اخذ طراوتی کرده و مژدهٔ میوه‌های شیرین خود را میدهد . می‌خواهند بانواع وسایس و حیل از پای در آورند ! و [illegible] بعد از آنکه [illegible] خود را بمقام اجرا [illegible] را بی‌محابا [illegible] نمود . روزنامجات را بی [illegible] توقیف فرمود . [illegible] آهن را بی‌محابا [illegible] را نیز [illegible] نماید . [illegible] صداهائیرا که بنام حمایت سلطنت ملیه از زوایای مجلس بلند میشود خاموش . و خیالاتی را که خواهان مشروطه در سر دارند از خاطرها فراموش سازد ! بدین جهة است که در این لوحه آخرین پردهٔ نمایش های کابینه سپهداری بالا میرود و نقشه های عجیب و غریب بجلوه می‌آرد . و آخرین خط تشبث اختیارداران را که عبارت از «انفصال مجلس» باشد نمودار میسازد : آری چون آقای سپهدار اعظم استقامت ملت را ملاحظه نمودند . چون دیدند که با اخذ اجبار و بازور شمشیر مردم خموشی نگرفتند و سکوت نپذیرفتند بلکه وکلای راست گفتار و نویسندگان [illegible] خودمرا بالاطراف متوجه بسوی [illegible] کابینه نمودند و [illegible] و صاحب را بشمردند و در پیش ادارهٔ [illegible] از تنبیه ننهادند . بمناسبت اینکه هیچکدام حاضر توضیح دادن و مسئول بودن نبودند . برای اینکه طبعاً از مسئولات شوروی تنفر داشتند . بلکه اینکه مشروطهٔ ایران را بقوهٔ زور شمشیر خویش می‌پنداشتند . باین مناسبات تاب تلقینات جسورانه فرقهٔ اقلیت را نیاورده و از پای تخت اعراض فرمودند ! و تا رشت هم رفتند !

ولی بموجب اطلاعاتی که دوباره میگیریم باز مراجعت فرموده و ورود بطهران نموده و بر سر کار رفته اند . و گویا در این اشتغال اخیر برای سد استیضاحات مجلس شوری و جلوگیری قلمیات نویسندگان چاره‌ که اندیشیده و بامید آن باز گشته اند تعطیل مجلس است !

اگرچه ممکن است بعضی از افراد اعتدالیون این نقشهٔ آخرین اختیارات نامه را نیز قبول نموده و فریب بتظاهرات خورده و انفصال را موجب اصلاح امور شمارند . اگرچه میشود عده‌ای از اهالی وطن عزیز تعطیل مجلس را فدای چندین [illegible] نمی‌توانند [illegible] «برقراری امنیت» (قوت و اقتدار دولت) بنمایند ! ولی چون اکثریت اهالی ایران حضرات ، و خلاف این یک

شفق

۱ـ تاریخ انتشار اولین شماره: **۲۷** رمضان **۱۳۲۸** هـ.ق

۲ـ تاریخ انتشار آخرین شماره: دوشنبه **۲۶** ذیحجة الحرام **۱۳۲۹** هـ.ق.

۳ـ فاصله زمان انتشار: هفته‌ای دوبار طبع و توزیع می‌شد.

۴ـ عنوان مراسلات و تلگرافات: تبریز. ادارهٔ روزنامهٔ «شفق».

۵ـ محل اداره: کوچه تلگرافخانه. دربند حاجی محمد جعفر. نمرهٔ **۵۷۵**.

۶ـ محل چاپ: مطبعهٔ امید.

۷ـ قطع: وزیری بزرگ

۸ـ تعداد صفحات: **۴** صفحه

۹ـ وجه اشتراک:

	یک ساله	شش ماهه
تبریز:	**۱۴** قران	**۸** قران
ولایات داخله:	**۲۰** قران	**۱۲** قران
ممالک خارجه:	**۲۸** قران	**۱۶** قران

تک نمره در تبریز: **۳** شاهی، ولایات داخله: **۴** شاهی

وجه اشتراک پیشکی دریافت می‌شود.

۱۰ـ زبان: فارسی.

۱۱ـ آرم: نام روزنامه با خط شکسته درشت.

۱۲ـ سردبیر و صاحب امتیاز: ح (حاج) ا. (آقا). رضازاده.

۱۳ـ مدیر مسؤول: محمود غنی‌زاده: «کمتر کسی هست م. غنی‌زاده را با آن مسلک تحریر و اسلوب بیان نشناخته باشد»[۳۵].

۱۴ـ نویسندگان اصلی: حاج آقا رضا زاده، محمود غنی‌زاده.

۱۵ـ زمینه فعالیت: سیاسی.

۱۶ـ تمایلات سیاسی: طرفدار استقلال ایران و حافظ حقوق ایرانیان است. هوا دارد دموکراتیان بود.

۱۷ـ آگهی: دارد. قیمت اعلانات سطری ده شاهی.

سهند

۱ـ نام: سهند.

۲ـ تاریخ تأسیس: ۱۳۰۵ ش.

۳ـ تاریخ انتشار اوّلین شماره: پنج‌شنبه ۱۵ اردیبهشت ماه ۱۳۰۵ ش مطابق ۲۳ شوال ۱۳۴۴ قمری.

۴ـ تاریخ انتشار آخرین شماره: ؟

۵ـ مدت انتشار: ۱۲ سال.

۶ـ نوع چاپ: سربی و سنگی.

۷ـ عناوین مختلف: ندارد.

۸ـ فاصله زمان انتشار: یومیه. از شمارهٔ ۶۳ سال ۴ (۱۶ تیرماه ۱۳۰۹) هفته‌ای ۳ شماره روزهای شنبه، دوشنبه و چهارشنبه، مدتی بعد انتشار روزنامه هفتگی شد (روزهای پنج‌شنبه)؛ در شماره ۱۳۲ (سه شنبه ۲۹ آذر ۱۳۰۶) سال ۲، می‌نویسد: نظر به بعضی علل داخلی از این به بعد روزنامهٔ ما عوض روزهای پنج‌شنبه روزهای یک‌شنبه نشر خواهد شد.

۹ـ محل انتشار: تبریز.

۱۰ـ قطع روزنامه: ۶۲ × ۸۵ سانتی‌متر.

۱۱ـ تعداد صفحات: تا شماره ۶۳ (۱۶ تیرماه ۱۳۰۹ ش) ۱۰ صفحه و شمارهٔ مذکور ۴ صفحه است.

۱۲ـ چاپخانه: مطبعهٔ «خلیفه گری»[۳۶]، امید[۳۷].

۱۳ ـ قیمت: تا شمارهٔ ۴۵ سالیانه در تبریز ۵۰ ریال. در ولایات ۶۰ ریال. تک شماره ۲۰ دینار، برای طبقات سوم و چهارم ۴ شاهی. در شمارهٔ ۴۵ قیمت روزنامه را چنین اعلام می‌دارد: وجه آبونهٔ سالیانه در تبریز: ۲۵ قران. برای ولایات ۳ تومان. برای خارجه پول پست علاوه می‌شود.

۱۴ـ محل اداره: خیابان مجیدیه.

۱۵ـ زبان: فارسی.

۱۶ـ آرم: فاقد آرم به‌خصوصی است.

۱۷ـ صاحب امتیاز و مؤسس و مدیر: میرزا محمودغنی‌زاده سلماسی.

۱۸ـ مسؤول: احمدزاده دهقان، فضل‌الله غنی‌زاده.

۱۹ـ نویسندگان اصلی: اسماعیل امیرخیزی، هلال ناصری[۳۸]، ع. بامداد، آقامیرزا رضای امینی (ناصرروایی)، اسدالله طلعت[۳۹]، ابوتراب خان اشرفی[۴۰]، آوانس‌گری گوریان، عباس ترکی و...

۲۰ـ زمینهٔ فعالیت: اقتصادی، ملی.

۲۱ـ تمایلات سیاسی: دموکراسی. ابتدا ارگان خوب دموکرات تبریز بود ولی بعدها چنین ادعایی نداشت!

۲۲ - شمارگان: ۸۰۰ نسخه.

۲۳ - مرام و مقصد روزنامه: روزنامه در شمارهٔ اول خود تحت عنوان: «مرام و مقصد ما» می‌نویسد: روزنامهٔ سهند ناشر افکار دموکراسی است ولی دموکراسی صاف و حقیقی و بی‌غرض نه واسطهٔ پیش بردن مقاصد خصوصی، خط مشی ما ایفای خدمت به جامعه است در یک رشتهٔ معین نه ترویج سیاست اشخاص. این یک حقیقتی است که هیچ‌گاه تغییر نخواهد پذیرفت. نوشتیم همه بدانند و غیر از این را پیموده از ما منتظر نباشند.

۲۴ - سرخط بعضی از مطالب شمارهٔ اول و دوم: مرام و مقصود ما؛ در اطراف انتخابات؛ انتخابات تبریز و حومه؛ راپورت خوی، مرند، علمدار و گرگر، میانج، مراغه، سلماس، ارومی، سیاههٔ کاندیدهای فرقهٔ دموکرات آذربایجان که جلسهٔ ۱۸ اردیبهشت (۱۳۰۵ ش) از طرف ۱۲۵ نفر منتسبین حوزه‌های دموکرات معین شده‌اند: آقای حاجی محمدعلی بادامچی ۲ - آقازاده ارومیه ۳ - حاجی میرزا علی نقی گنجه‌ای ۴ - حاجی اسماعیل امیرخیزی ۵ - دکتر رفیع خان امین، شروع به انتخابات ؛ یادآوری به‌امنای دولت؛ راجع به مسکوکات ساییده ؛ خاتمهٔ مسأله مسکوکات و...

- «آنان که ولو اندک اطلاعی از تدوین و ترتیب امور اجتماعی در داخل و خارج دارند در موقع خود هیأت دولت را از آنچه می‌دانند بیاگاهانند، این یک وظیفه‌ای است ملی که مقصود اصلی از تأسیس روزنامهٔ ما نیز در این موقع غیر از این نیست. جز این‌که می‌خواهند یک قضیهٔ اساسی را بیشتر تعقیب کند که عبارت باشد همان مسائل تجاری و اقتصادی مملکت، برای این‌که آذربایجان ایالتی است دارای دو جنبهٔ متمایز تجارت و فلاحت و از آن‌جایی که در این هر دو رشته طرف معامله با خارج بوده و از همان رقابت اقتصادی بین‌الملل که در فوق اشارتی بدان رفت بیشتر متأثر می‌گردد سعی خواهیم داشت که نظر اولیای دولت علّیه را بیشتر معطوف آن داشته و واسطهٔ نشر و تعمیم نظریات ارباب اختصاص در این باب گردیم.

دویم اصل که تعقیب آن را در نظر داریم مدافعهٔ زبان و ملیت آذربایجان است در مقابل بعضی جریانات و تبلیغات خارجی، این مبحث که پایه‌اش به روی اطلاعات تاریخی بوده و مستند به حقایق علمی است از آن راهی که موضوع آن ما مردم آذربایجان می‌باشیم - البته گویاتر آن است که مدافعهٔ آن را خود آذربایجانیها در عهده گیرند. مسؤولیت مندرجات این روزنامه کلاً و جزءًا با نویسندهٔ سطور، م. غنی‌زاده است... پس از چهارده سال غربت که در فرنگ به‌اشتغالات علمی گذارنده تازه برگشته و می‌خواهد با مکتسبات خود عضو نافعی در این محیط باشد نه باکسی غرض دارد و نه کینه‌ای که بخواهد درآرد... مندرجات ما همه از دل برآمده و صافی و عاری از هرگونه آلایش و بدخواهی و خوش آمدگویی است....».

عروس گم شده (ترجمهٔ ابوتراب خان اشرفی) ؛ بحران عصبی (سرمقاله) غنی‌زاده؛ در اطراف تشکیلات معارف؛ دموکرات و دموکراسی ؛ سلماس؛ پالتو (گوگول) مترجم م. غنی‌زاده و...

شمارهٔ ۳۲: سه‌شنبه ۲۹ آذرماه، ۱۳۰۵ و طی شماره‌های ۲۶، ۳۴، ۴۱، ۴۲ مطالبی دارد چون، شاهکارهای تاریخی (برگشت املاک شجاع‌الدوله)؛ وضع معلمین آذربایجان؛ مشاهیر مردان دنیا؛ مطابع آذربایجان؛ حال حاضر سلماس؛ قابل توجه مجلس مقدس شورای ملی، معارف آذربایجان و اصلاحات ارضی؛ قابل توجه رئیس محترم تشکیلات معارف آذربایجان ؛ تدریس زبان فارسی در آذربایجان ؛ جهالت و غرض ؛ سرمقاله‌هایی است به قلم غنی‌زاده.

انتقاد ادبی : بلبل بی‌آشیان

راستی این است که آرزوهای اصلاح‌طلبانه و تلاشهای مؤمنانهٔ کوشندگان و نیّات صادقانهٔ فعالان سازمانها و احزاب و خون دهها مجاهد و فدایی صدر مشروطه این زمان بی‌حاصل می‌ماند. از پی نزدیک به بیست سال کوششهای آزادیخواهانه، آفتاب انقلاب در شرف غروب بود. لذا هر یک از دست‌اندرکاران قلمی و فکری انقلاب در فنا شدن آرزوها و روزگاران خویش داغ حسرت در دلها داشتند و اگر نه به‌طور علنی، لامحاله به‌طور استشاره این سکون و غروب را در نوشته‌ها و سروده‌هایشان منعکس می‌ساختند؛ از جملهٔ شعرا و دبیران زمان زنده‌یاد حاج اسماعیل آقا امیر خیزی[۴۲] مشیر و مشار زنده‌یاد ستارخان بود. رجل فرهنگی و از ترکان نغزگوی پارسی آذربایجانی.

امیر خیزی نیز چون غنی‌زاده علی‌رغم داشتن طبع شعر، کم شعر می‌گفت. یکی از قطعات وی شعری است به نام «بلبل بی‌آشیان» که آن را در سال ۱۳۰۵ سروده و در روزنامهٔ «سهند» به چاپ رساند[۴۳]. سروده هوای سیاسی دارد و عنوان شعر، خودگویای مقصود است. منظور سراینده در واقع نه همان ظاهر امر و مفهوم مجازی شعر است، بل مقصود او اشاره بر حال و احوال گذشته و نگرانی از وضع و اوضاع سالهای رویاروی خویش است و افزایش اختلافات طبقاتی و تعمیق روزافزون فاصلهٔ رئیس و مرئوس در نهادها و سازمانهای تازه پاگرفته و...

به تعبیر نگارنده این رویه واقعی سروده است. از سویی غنی‌زاده خود علی‌رغم آگاهی بر این مطلب و به نظم کشیدن قطعات «تحیّریه» و «هذیان شب» این زمان که به وطن بازگشته و در آغوش وطن آرامش یافته بر آن است که سرکند خدایی.

او در ورای مسائل سیاسی زودگذر و عرضی، نظر به غریزهٔ انسانی تلاش در حفظ وطن خود دارد. او نمی‌خواهد و نمی‌تواند باور کند که وطن عزیزش که به تازگی در کنارش قرار گرفته باز میدان

تاخت و تاز و مورد ضرب و شتم قرار می‌گیرد و باز «آشیان» ویران و «بلبل» وطن در خزان گلستان در سوک می‌نشیند. این است از هر حمله‌ای از هر نوع و از هر سو برمی‌آشوبد و فریاد سر می‌دهد که «دست از گریبان این مرغک بدبخت بردارید». «اگر شدیدترین و سهمگین‌ترین تندبادها قادر باشند یک لنگه جوراب پشمینه را از هم بشکافند، شاید آشیانهٔ بلبل را نیز ـ که به حکم غریزه و شعور طبیعی با نهایت دقت و استحکام ساخته شده است ـ بتوانند ویران کنند»[۴۱].

توجه شخص غنی‌زاده به سروده، محافل فرهنگیان و منورالفکران تبریز را به خود جلب ساخت و بیت بیت شعر در مجالس و محافل زبانزد خاص و عام گشت. غنی‌زاده که به‌مقتضای زمان نمی‌توانست در محتوای سیاسی و اجتماعی شعر، قلم‌فرسایی کند سروده را از نظر صنایع و ظرایف شعری مورد نقد و بررسی قرار دارد. به جهت اهمیت این دو انسان فرزانه و یاد دوبارهٔ آن پاک‌باختگان سرودهٔ امیرخیزی را از پس نزدیک به هفتاد سال در این‌جا می‌آورم. شاید سوسویی باشد درگذر ظلمانی کسانی که به دنبال فراموش شدگانند.

بلبل بی آشیان

بلبل افتاده دور از گلستان ... داده بریغمای دی مَه، آشیان
صرصر اسفند بر وی تاخته ... هستی خود را به بهمن باخته
خانه بر دوش از گلستان بی‌خبر ... گشته در دریای محنت غوطه‌ور
دید کز دور سپهر نیلگون ... اختر اقبال گشتش واژگون
سر به زیر پرکشید و شد خموش ... با هزاران نغمه افتاد از خروش
گوشهٔ غاری پناه خویش ساخت ... روز و شب در بوتهٔ غم می‌گداخت
تا نمایان شد ز طرف کوهسار ... پرچم زرین‌طراز نوبهار
شد زفر فروردین روی زمین ... طعنه زن بر ساحت خلد برین
ابر دیبا باف اندر بوستان ... گُله‌ها زد از پرند و پرنیان
شد صبا دامن کشان تا پیش غار ... داد بلبل را نوید نوبهار
از صبا بلبل چو بوی گل شنفت ... از شعف چون غنچهٔ خندان شکفت
پرفشان بگذشت سوی گلستان ... گلستان دید از صفا رشک جنان
گلبنان چون لعبتان دلفریب ... هوش بردندی ز سر، وز دل شکیب
غنچه در لبخند سوری بی‌حجاب ... لاله را ساغر به کف نرگس به خواب
گشت بلبل چون ز جام وصل مست ... گفت جا اندر برجانان خوش است

ریخت اندر دل چو طرح آشیان | گشت در گلشن به هر سو پرفشان
هر کجا خار و خسی کز دور دید | یک به یک از شوق با منقار چید
عاقبت بر روی شاخ گل ز خار | آشیان افراخت نیکوتر ز پار
چون ز کار دل همی پرداخت باز | رفت با گل بر سر ناز و نیاز
گه به پایش می‌زدی بوس از ادب | گه در آغوشش کشیدی از طرب
از سر شاخی به شاخی می‌پرید | گاه می‌رقصید گاهی می‌جهید
بلبل شوریده سرگرم حضور | در چمن افکنده شوری از سرور
ناگهان بادی ز صحرا شد بلند | کرد ویران آشیان ارجمند
ماند بلبل ز آشیان خویش دور | دخمهٔ ماتم شدش ایوان سور
دید بلبل تار و پود آشیان | باز شد در دست باد بی‌امان
با دل خونین و چشم اشکبار | شکوه کرد آغاز پیش کردگار:
کای خدای دادخواه بی‌کسان | چون نشد ویران زمین و آسمان
کرد باد بی‌مروّت درگذار | تار و پود آشیانم تارومار
رنجهای بی‌شمارم شد هدر | آشیان ویرانه و من در به در
زین همه افغان بلبل در چمن | باد را مویی نجنبید از بدن
آری آری باد را ناید به کار | گر هزاران ناله خیزد از هزار
صرصر سوزان کی آرد در حساب | کاشیان بلبلی گردد خراب
از دبستان گر فقیری شد برون | خانهٔ امّید گشتش واژگون
دیدهٔ بینای بختش کور شد | نقد اقبالش برات گور شد
کی زحال این فقیر دل فکار | باخبر گردد رئیس کامکار

غنی‌زاده تحت عنوان «انتقاد ادبی» با احترامی که شایستهٔ معلمی چون «امیرخیزی» بود، مطلب را عنوان می‌کند و بخش اوّل مطالب خود را معطوف کلیات و احترامات لازمه می‌کند و از بخش دوم به اصل موضوع می‌پردازد که درحد خود جالب و به‌خصوص برای ناقدان مراتب ادبی و سروده‌های نظمی جالب و شاید دارای نکات آموزنده و بدیعی باشد و بالاخره مقصود غایی خود را چنین بیان می‌دارد:

با اعتذار از آقای امیر خیزی... می‌خواهم عرض کنم چه حکمت است در این که هزار سال بیشتر ادبا و شعرای ایران زمین به اصرار تمام چسبیده‌اند یخهٔ این مرغک ناچیز و حتی در این قرن حاضر که کوکبهٔ ادبیات جدیدهٔ ملل معاصر از چهار جانب ما را احاطه کرده و هر روز در بیخ گوش ما

چه بدایعی از آثار بی‌نظیر و چه معجزاتی از پس پردهٔ افکار نامحدود و آزاد ابلاغ و اظهار می‌نماید اشعار و آثار گویندگان ما سخت میخکوب شده است در یک دایرهٔ تنگ و تاریکی که از بس در آن قدم زده، بالا و پست، نشیب و فراز، طول و عرض و تمام جهات آن را چندان پیمودیم که اکنون دیگر جای قدمی باقی نمانده و اینک جز تکرار مکررات گذشتگان و تقلید بسیار بی‌ربط و خشن و استنادات سلف یک پارچهٔ منظوم، یک بیت، یک مصراع زندهٔ لایموت نه، بلکه یک شعر برجسته‌ای که صرف‌نظر از خارج مملکت در همین ایران خودمان به‌قدری جالب‌النظر باشد که بتواند اولاً دو روز زنده بماند نمی‌توانیم از خود به یادگار بگذاریم.

هزار سال بیشتر گفتیم و گفتیم، گل و بلبل، نی و می، باده و ساده، روی و موی و نمی‌دانم چه چیزهای دیگر را پهلوی هم آوردیم از این همه چه طرفی بستیم و اگر هزار سال دیگر به همین منوال غزل و قصیده سازیم یقین است به‌گرد سعدی و انوری نمی‌رسیم و بالفرض رسیدیم تازه چه فایده خواهیم برداشت.

آقای من دنیای افکار و تصورات عبارت از گل و بلبل نیست و برای یک شاعر متفکر و حساس که زمزمهٔ عالم خلقت را با یک جدو استغراق عُلْوی گوش داده و نظر نافذ موشکافش تا اعماق دل پرخون بشر کار کرده مخفی‌ترین و حتی نامرئی‌ترین آلام او را تشریح و تفسیر می‌کنند کائنات و تمام مزایا یک منبع بی‌حدود الهامی است که او را هرچه در نظر آید می‌تواند شعری رنگین و نشنیده‌ای مالامال از بدایع افکار به وجود آرد[۴۴].

سروده‌های غنی‌زاده

غنی‌زاده شعر می‌گفت اما قلیل الشعر بود و به قول یحیی آرین‌پور جز چند غزل و مثنوی ۶۵ بیتی «هذیان شب» چیزی از او در دست نیست. اما آنچه باقی مانده در نهایت سلاست و متانت است[۴۵]. یکی از قطعات جاودانهٔ غنی‌زاده «تحیریه» است. در این قطعه شاعر مراتب حیرت و سرگردانی خود را دربارهٔ دستگاه آفرینش و شاید حرمانی که خود از تلاشهایش دیده بود عرضه داشته و خواستار جواب شده بود. به این قصیده مرحوم ادیب پیشاوری پاسخ داد[۴۶]. پیشاوری نیز در جوابیهٔ خود سنگ تمام گذاشت و حق استادی را به‌جای آورد ولی گفته‌اند قصیدهٔ غنی‌زادهٔ مطبوع‌تر است. مطلع جوابیه:

ای کرده گم طریق عقیق و مقام حیّ   در تیه حیرتی که ره ذی سَلَمْ کجاست[۴۷].

به‌مناسبت مشکل دسترسی به‌جوابیهٔ مرحوم پیشاوری، عین سرودهٔ او را با ابیاتی از «تحیّریه» می‌آوریم :

تحیّریه

گم شد رهم به دشت، نشان قدم کجاست؟ — فرسوده شد قدم ز تکاپو، حرم کجاست؟
آن را که خیمه در طلب او برون زدیم — بهر خدا بگو که سواد خِیَم کجاست؟
بال و پرم به ساحت بیگانه پاک ریخت — آن شاخسار انس که سویش پرم کجاست؟
مسکین ستارگان شبم طعنه می‌زنند — شمشیر برقزای شه صبحدم کجاست؟
این رهبران به نقطهٔ لاادریم برند — دستی ز دستگیر مروّت شیم کجاست؟...

جوابیه مرحوم پیشاوری به «تحیریه» غنی‌زاده

ای کرده گم طریق عقیق و مقام[۴۸] حیّ — در تیه حیرتی که ره ذی سَلَمْ کجاست
چشم از جهنده برق یَمانی مَکُن فراز — تا آیدت پدید که وِرْد حَشَم[۴۹] کجاست
بازشهی فتاده ز شه دور در هوا — طَبْلَت دهد خبر که شه با عَلَم کجاست
جیب[۵۰] گمان بدّر و حجاب قیاس هم — تا بنگری عیان که سواد خِیَمْ کجاست
بشتاب چار پرّه که بگرفته رهِ‌نِه‌ای — سدّ رهِ تو جز که قصور هِمَمْ کجاست
ورپای رفتنت نکند دست یاریی — باری به سر شتافتنت چون قلم کجاست
پرواز مرغ بام حَرَم بین و سایه‌وار — دنبال او بتاز که بینی حرم کجاست
صافی است از زکام، دماغ لطیف عشق — دریابد از شمیم[۵۱] که باغ ارم کجاست
جز کز هوای ناخوش گیتی به رُفته مغز — هر بینی‌ای سزای چنین خوب شَمْ[۵۲] کجاست
گُل چون قِدَمْ[۵۳] شمار و شمیمش حُدوث‌وار[۵۴] — پی از حدوث بَرْ که جمال قِدَم کجاست
بر تَقْتَه آهن است گذرگاه عاشقان — آن‌جا بقای نقش و نشان قِدَم کجاست
گر خامهٔ قضاست کنندهٔ نگارها — پس بی‌رویّتی به جهان یک رقم کجاست
برتر ز نیستی و ز هستی است پایه‌ام — ما را مجال بحث وجود و عدم کجاست
بگذر ازین همه که ز دل رُست بیخ غم — سیلی که برکَنَد ز دلم بیخ غم کجاست
تُرک[۵۵] از ستیزه خون سیاوش به خیره ریخت — یا رب صَهیل[۵۶] رخش[۵۷] وغِو[۵۸] روستم[۵۹] کجاست
بیداد مار دوش[۶۰] ز اندازه درگذشت — شاه کُشنده مار و کِشنده نِقَمْ[۶۱] کجاست
ظلمت فراگرفت اقالیم شرق را — رخشنده آفتاب که روبَدْ ظُلَم[۶۲] کجاست
دی جور ما ز جور مَعادی[۶۳] دراز شد — بانگ خروس و مُژدهٔ اسپیده دم کجاست
هر کِشته‌ای ز سعی کشاورز نَمْ گرفت — خشکِ مرا به‌جز ز سحاب تو، نَمْ کجاست
تا از ضَلال[۶۴] درکَشَدَمْ در ره رَسَدْ[۶۵] — دست وفای قاید لطف و کرم کجاست
بیشی رنج خصم و کمی راحتش طلب — کیف زمانه جز که در این بیش و کم کجاست[۶۶]

این دو قطعه شاهکار ادبی مورد شور و غوص اهل نظر و محافل فرهنگی و ادبی قرار گرفت و بسیاری به استقبال آن رفتند. «منتخب» عضو ادارهٔ پست وقت تبریز که در روزنامهٔ «تبریز» سروده‌هایش چاپ می‌شد به استقبال سرودهٔ غنی‌زاده قطعه‌ای سرود که دو بیت آن را می‌آوریم:

سرگشته عاشقی که نداند صنم کجاست قصدش از این وجود سراسر عدم کجاست
سعی و صفا نکرده چه تابی زکعبه روی وزقبله سرکشیده چه دانی حرم کجاست[۶۷]

اثر دیگی غنی‌زاده مثنوی «هذیان شب»* است که در آن شاعر از روزگار شکایت کرده و تصاویر هیولای شب و حالات ناشی از تب را شرح داده و سخت دل‌گرفته است. غنی‌زاده که حوادث ناگوار او را از تبریز و اسلامبول به برلین کشانده است این بار با «جنگ بین‌الملل اول و کشتار مردم اروپا مواجه می‌شود که باعث کمی خواربار و موادغذایی در شهرهای آلمان شده بود و مهاجران ایرانی نیز که در برلین و سایر شهرهای آلمان بودند به‌ناچار برای تهیهٔ آذوقه دچار زحمت می‌شدند»[۶۸]. به قول نویسندهٔ **مطبوعات و بحرانهای سیاسی** «چرا باید نویسندگان و مردمان زحمتکش و مؤمن به انقلاب صدر مشروطیت در این کشور با حرمان حسرت بمیرند و هیچ‌گونه توفیقی در خدمت به اجتماع نیابند تا مثل غنی‌زاده دست به‌سرودن قطعاتی مانند «هذیان شب» بزنند»[۶۹].

«هذیان شب» با مطلع:

این که بینم عجبا تاب تب است یا تصاویر هیولای شب است[۷۰]

این قطعهٔ زیبا که در مورد آن همهٔ بزرگان شعر و ادب معاصر انگشت حیرت به دندان‌گزیده‌اند نیز شرح سرگشتگی خود شاعر است. او مکرر شاهد صحنه‌های «خوناب اندود» و «فاجعهٔ خون‌آلود» بود. بیت بیت قصیدهٔ «هذیان‌شب» نمایی از وقایع گذشتهٔ مولد و موطن شاعر است. علی رغم سلام او بر «حفرهٔ تاریک» مرحبا از منت ای طرفه مقام / بر تو ای حفرهٔ تاریک سلام - هنوز وطن به غنی‌زاده‌ها نیازمند است و اولاد خود را به یاری می‌خواند. این چنین بود که بعد از چهارده‌سال دوری بار دیگر روی به یار و دیار خود می‌نهد. چه شیرین است لحظهٔ ورود اولاد وطن به «جلوه گه ذات خویش»:

ای مرا مادر با مهر و وفا آمدم سوی تو بازو بگشا.

دیوان غنی‌زاده

مجموعهٔ کوچک اشعار غنی‌زاده در سال **۱۳۳۲** شمسی به وسیلهٔ فرزندش در تهران به‌چاپ

* رک. **از صبا تا نیما**، همان، ص ۳۲۸.

رسید [۷۱] که تمامی اشعار شاعر را دربر نمی‌گیرد. علاوه از این مجموعه قطعاتی در «روزنامه اختر» [۷۲] چون: «نالش و نیاز» در تضمین غزل معروف حافظ: «ای صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس...» با مطلع: سفله دوران، نامساعد بخت، روزافزون هوس / آتش آه درونی گیردم راه نفس [۷۳] و در مجلهٔ **ایرانشهر** قطعه‌ای تحت عنوان «به روان پاک سعدی» در تنظیر غزل سعدی با مطلع: «ای که گفتی هیچ مشکل چون فراق یار نیست...» چاپ و پخش شده است که ما نیز این قطعهٔ شیوا را پایان بخش مقالهٔ حاضر قرار می‌دهیم.

ای که گفتی هیچ دولت چون وصال یار نیست
ناامید وصل چون سازد که دولت یار نیست
ناصبوری آخرم پیراهن هستی درد
باش یک چندی که این پیمانه پرسرشار نیست
آسمان نگذاشت بر من طاقت بار فراق،
ورنه این شوریدگان مست را خود بار نیست
بوسه بر آن نرگس فتان خواب‌آلود تو
مایهٔ عمر است لکن بخت ما بیدار نیست
با قد خم مویه پردازم به یاد موی تو
کی شنیدی نالهٔ چنگی که او را تار نیست [۷۴]
بار و برگ زندگانی ریخت چل بارم هنوز
از نهال آرزو جز نامرادی بار نیست
خار بستر خشت بالین در وطن باشد مرا
راحت و ریحان‌گر ای منعم تو را هموار نیست،
یاد آذربایجان آذر به جانم می‌زند
من خلیل آذرستم لکنم گلزار نیست
زیر بار غم بدان بوی بهشتی زنده‌ام
زندگی را ورنه هرگز این قدر مقدار نیست [۷۵]

نتیجه‌گیری

۱ـ اقرار نگارنده مقاله، علی‌رغم دهها سال مطالعه و بررسی تاریخ روزنامه‌های ایران علی‌الخصوص آذربایجان و تبریز مبنی بر عدم دسترسی به دوره حتّی شمارهٔ بعضی روزنامه‌هایی که

توسط غنی‌زاده منتشر شده‌اند هشدار جدّی است به دست‌اندرکاران و متولّیان سازمانهای فرهنگی و آموزشی و مطبوعاتی و میراثی کشور که در جمع‌آوری و تهیه و تنظیم دورهٔ روزنامه‌های گذشته در سازمان و تشکیلات خاصی اقدام مجدّانه به عمل آورده و درصدد رفع این نقیصهٔ بزرگ تاریخ معاصر ایران برآیند و در این راستا به‌خصوص در فکر روزنامه‌های ایالات و ولایات باشند.

۲ـ توجّه مقاله به اشعار غنی‌زاده و امیرخیزی و ادیب پیشاوری تأکید این نکته است که امروز تحلیل و تجزیهٔ حوادث تاریخی تنها از یک بعد و یک نظرگاه ناممکن است و باتوجّه به نقش شاعران در مسائل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی سروده‌ها تنها در بعد غزلیات عاشقانه و قصاید عارفانه و تخیلات مستانه دور نمی‌زند بلکه سروده‌ها خود همان آب حیاتی است که تشنگان راه آزادی و فرهنگی و اجتماعی به دنبال آنند تا نهال بیان و قلم را آبیاری و بارورتر سازند، پس در پژوهشها و نگارشها بایستی دفترها و سروده‌های شاعران دقیقاً تجزیه و تحلیل شود و مورد توجه قرار گیرند و بدون مطالعه و بررسی آنها بررسی حوادث تاریخی معاصر تقریباً ناممکن و نارسا خواهد بود.

۳ـ مقصود مقاله از توجه به مراتب مختلف علمی غنی‌زاده از شعر و مقاله و تألیف و سخنرانی‌های او و روشن ساختن این نکته است که روزنامه‌نگاری در آغاز بسیار با منزلت و رسالت‌دار بود و جز صاحبان قلم صلاحیت اخذ امتیاز و انتشار آن را نداشتند و برخلاف سالهای بعد و امروز که ژورنالیستی و روزنامه‌نگاری اغلب مقارن با هوچی‌گری و فاقد مرتبت علمی و ادبی تعبیر می‌شود، نبوده است. غنی‌زاده مورد تأیید و تمجید بزرگان فضل و دانش چون علامه محمد قزوینی و ملک‌الشعرای بهار و سیدحسن تقی‌زاده و دکتر رضازادهٔ شفق بود. صلاحیت علمی و پایهٔ دانش او تا جایی بود که وقتی قطعهٔ «هذیان دل» را سرود، در قسمتی از آن که شامل این بیت بود: سُم انیاب افاعی جحیم / به هم آمیخته با ماء حمیم، میرزامحمد خان قزوینی از شاعر خواست که این چند کلمه را تغییر بدهد و او حاضر نشد و چنین گفت که این کلمات دوزخی سرنوشت دردآلود مرا بهتر مجسم می‌کنند [نک. **از صبا تا نیما**، ج ۲، چ ۲، ص ۳۳۱]. نگارنده امیدوار است بار دیگر صاحبان امتیاز و دست‌اندرکاران قلمی روزنامه‌نگاری جایگاه والای پیشین خود را باز یافته و در راه نیل به آن از هیچ تلاشی دریغ نورزند.

۴ـ اگر در تاریخ معاصر ملت ایران در داستان‌نویسی **یکی بود و یکی نبود** جمال‌زاده و **بوف‌کور** هدایت و در ساحهٔ شعر قطعهٔ «زمستان» اخوان ثالث و «حیدر بابایه سلام» محمدحسین شهریار سرآغاز فصل نو و سبک تازه و مقطع بدیعی به شمار است بی‌هیچ تردیدی قطعه «تحیریه» و مثنوی «هذیان» غنی‌زاده خود سرآغاز تازه‌ای در این‌گونه سروده‌ها و مثنویهاست. در شیوایی و گیرایی مثنوی «هذیان» همین قدر بس که به نقل از استاد فقید هادی سینا[۷۶] که گفت: «شبی با احمد اشتری،

اسماعیل امیرخیزی، احمد بهمنیار، محمدحسین شهریار و دوستان دیگر در «پس قلعه» بودیم. ملک‌الشعرای بهار هم حضور داشت. شبی بود صاف و آرام و روشنایی مهتاب از خلال برگها به‌همه‌جا نقره‌گرد پاشیده و آب در زیر درختان غلغله‌ای برپا کرده بود. من جوان بودم و حالی داشتم و در آن عالم شور و نشاط ابیات مثنوی هذیان را با خود زمزمه می‌کردم. بهار که تا آن روز این شعر را نشنیده بود، پرسید از کیست. توضیح دادم از محمود غنی‌زاده شاعر سلماسی و آذربایجانی... خواهش کرد یک بار دیگر بخوانم. خواندم و ابیاتی را به تقاضای او تکرار کردم. بهار سر تا پاگوش بود و آن را تا آخر شنید و گفت به آفرینندهٔ این شب و این مهتاب سوگند که در عمرم شعری به‌این شیوایی و گیرایی نشنیده بودم و هیچ شعری در من چنین اثر نکرده بود ...»[۷۷].

منظور مفهوم و محتوای آن و بیت بیت مثنوی لازم به توضیح و تشریح است که تنها این دو سروده مقالهٔ جداگانه‌ای می‌طلبد و امید که ادیبان و نویسندگان پیشرو حال حاضر به این امر دست یازیده و این دو قطعهٔ نادر را بار دیگر در فرا دید مشتاقان قرار دهند.

نتیجهٔ نهایی

مقصود مقاله از ارائه قطعه شعر حاج اسماعیل امیرخیزی از ادیبان بزرگ زمان خود و پاسخ غنی‌زاده به آن نشان دادن دو نکته اساسی تاریخی و بینش وطن‌دوستی و ایران‌خواهی آذربایجانی است. اوّل این‌که هرگاه این وطن به نام ایران به نحوی از انحاء چه در شعر و نثر، چه در گفتار و کردار و چه در تاخت‌وتازهای تهاجمی و نظامی و سیاسی مورد اعراض و تخفیف و تضعیف و حمله و هجوم واقع شده همهٔ ایرانیان به مقابله برخاسته‌اند، امّا آذربایجان و تبریزیها اوّلین‌ها بودند، این است که آذربایجان نام یافته است و چه آذرها که در راه ایران به‌جان ندارد، در این امر خودی و غیرخودی و داخلی و خارجی نمی‌شناسد، چنان‌که در همین سروده با تمامی علاقه‌ای که غنی‌زاده به معلم بزرگ زمان امیرخیزی دارد فریاد سر می‌دهد: «دست از گریبان این مرغک بدبخت بردارید».

دوم این‌که انتقاد غنی‌زاده دنبالهٔ رسالت نقد جدید است که اولین بار از تبریز و با میرزاتقی‌خان رفعت[۷۸] شروع می‌شود. در این نوع نقد و انتقاد که براساس انتخاب معیار از ذات اثر مطروح و به ملاحظهٔ مرام منتقد و به‌طریقی پویا عمل می‌کند، چنان‌که اشاره شد، نخستین بار در نوشته‌های تقی رفعت و نقدهای او دیده می‌شود. بدون شک غنی‌زاده خود یکی از برجستگان منتقدان جدید ادبی است که نظراتی برتر از مدعیات محدود شعرا و گویندگان معاصر خود ابراز کرده است. توجه غنی‌زاده در نقد خود به «بلبل بی‌آشیان» به‌مبادی کار است. او نیازهای زمان و اقتضاهای محیطی را که بعد از انقلاب مشروطه حاصل شده می‌شناسد. می‌گوید: «... در این قرن حاضر که کوکبهٔ

ادبیات جدیدهٔ ملل معاصر از چهار جانب ما را احاطه کرده و چه معجزاتی از پس پردهٔ افکار نامحدود آزاد ابلاغ و اظهار می‌نماید... آقای من دنیای افکار و تصورات عبارت از گل و بلبل نیست و برای یک شاعر متفکر و حساس کائنات و تمام مرایا یک منبع بی‌حدود الهامی است. هزار سال بیشتر گفتیم و گفتیم گل وبلبل، نی و می، باده و ساده و... از این همه چه طرفی بستیم...». طی همین جملات مبانی منظم فکری غنی‌زاده چهره می‌نماید. او براساس انگیزهٔ مرام فکرهای جدید که سالها آن را در اروپا به‌خصوص در برلن با همکاری با مجلهٔ **کاوه** مطالعه و بررسی کرده، دریافته، برای ادبیات و شعر نیز یک نوجویی و مفهوم واقعی تقاضا می‌کند. در این‌جاست که غنی‌زاده از معاصرانش پیش می‌افتد. و مقالهٔ حاضر با ارائه نمونه‌ای از این نوع نقد جدیدادبی، محققان ادبی را به بررسی مجددی از آثار نویسندگان و منقدان جدید آذربایجان که پیشرو شعر نو و نقد نو علمی هستند، فرا می‌خواند.

یادداشتها

۱- امید، حسین : **تاریخ فرهنگ آذربایجان**، ج ۲، چ ۱، تبریز، ۱۳۴۴ ش، ص ۲۸ ؛ آشنا، حسام‌الدین : «سیاست مطبوعاتی در آخرین سالهای حکومت رضاشاه»، **گنجینهٔ اسناد** (مجله)، ش ۱، دفتر دوم، سازمان اسناد ملی، تابستان ۱۳۷۰ ش، ص ٦.

۲- چند مرثیه درحق غنی‌زاده مدیر روزنامهٔ سهند، رک. نخجوانی، حسین (حاج). **موادّالتواریخ**، چ ۱، تبریز، ۱۳۴۳ ش، ص ۴۰.

۳- طاهبازاده، پریزاد : **تکمیل کتاب دانشمندان آذربایجان**، پایان‌نامهٔ دورهٔ کارشناسی زبان و ادبیات فارسی، تبریز، دانشگاه تبریز، مخزن کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات و زبانهای خارجی، صص ۹۰-۱۸۹.

۴ و ۵- رک. شرح روزنامهٔ «فریاد» در همین مقاله و **تاریخ جراید و مجلات ایران**، ج ۳، چ ۲، ص ۸۵.

٦ و ۷- بهزاد طاهرزاده، کریم (مهندس): **قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران**، چ ۱، تهران، شرکت نسبی حاج محمد حسین اقبال و شرکاء، ۱۳۳۴ ش، ص ۲۱۱.

۸- نک : رفیعی، منصوره: **انجمن** (ارگان انجمن ایالتی آذربایجان)، چ ۱، تهران، نشر تاریخ، ۱۳٦۲ ش، ص ۹۳.

۹- بعد از صدور فرمان مشروطیت در چهاردهم جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ هـ.ق و امضای نظام‌نامهٔ انتخابات، قانون تشکیل انجمنها از نخستین لوایحی بود که مجلس آن را تصویب کرد. این انجمنها برای نظارت بر صحت انتخابات نمایندگان مجلس اول شورای ملی به وجود آمدند. انجمنهای ایالتی و ولایتی در واقع به عنوان نمایندهٔ دولت مرکزی فعالیت می‌کردند. وظایفی چون

نظارت بر انتخابات، رسیدگی به شکایات و جمع آوری مالیات برعهدهٔ آنان بود. انجمنهای ایالات ۱۲ نفر و انجمنهای ولایات ٦ نفر عضو داشتند که در مادهٔ ۴ قانون انجمنهای ایالتی و ولایتی تصریح شده بود. نک: منصوره رفیعی: **انجمن**، همان، ص ۲۷.

۱۰ و ۱۱ - رک. شرح روزنامه‌های فوق در همین مقاله.

۱۲ - منطبعه در روزنامهٔ شفق ۱۳۲۹ هـ.ق.

۱۳ - امید، حسین: همان، ج ۱، اسفندماه ۱۳۳۲ ش، ص ۳۷۰.

۱۴ - نک: شرح روزنامهٔ فوق در همین مقاله.

۱۵ - دکتر رضازادهٔ شفق، به سال ۱۲۷۲ خورشیدی در تبریز متولد شده درجهٔ دکترا در فلسفه را از دانشگاه برلن اخذ نمود. شفق... از اساتید و ادبای مشهور زبان فارسی بود. وی زبانهای فارسی، عربی، انگلیسی، آلمانی، فرانسه، روسی، ترکی عثمانی و ترکی آذربایجانی را به‌خوبی می‌دانست... رک. سپهرم، امیر مسعود: **تاریخ برگزیدگان و عده‌ای از مشاهیر ایران و عرب**، تهران، چ ۱، آبان ماه ۱۳۴۱ ش، ص ۳۸۸. دکتر صادق رضازاده بعد از عمری تلاش در بارور ساختن ادب و فرهنگ ایران زمین سرانجام در سال ۱۳۴۸ در تهران بدرود زندگی گفت.

۱٦ و ۱۷ - نک: **قیام آذربایجان...**، همان، صص ۳۹۲ و ۴٦۷ .

۱۸ - آرین‌پور، یحیی: **از صبا تا نیما**، ج ۲، تهران، چ ۲، ۱۳۵۱، ص ۳۲٦.

۱۹ - نک: اشعار غنی‌زاده در همین مقاله.

۲۰ - **کاوه** (مجله)، تقی‌زاده، حسن (سید)، به‌کوشش ایرج افشار، س ۴، ش ۳۵، ۱۸ ذی‌القعده ۱۳۳۷ هجری، ص ۸.

۲۱ - همان مأخذ، همان صفحه.

۲۲ - **تاریخ جراید ومجلات ایران**، همان، ج ۲، چ ۲، ۱۳٦۳ ش، ص ۲۹۹.

۲۳ - **کاوه**، ماخذ پیشین، ش ۳۴، ص ۷.

۲۴ - **تکمیل کتاب دانشمندان...**؛ **از صبا تا نیما**، ج ۲، همان صفحه.

۲۵ - **از صبا تا نیما**، همان صفحه.

۲٦ - **روزنامهٔ افتخارات ملی** به مدیریت جلال غنی‌زاده از سال ۱۳۳۱ ش. به بعد انتشار یافت. از روزنامه‌های ملی، فرهنگی و اجتماعی معاصر است که هنوز هم به‌طور هفتگی منتشر می‌شود.

۲۷ - **قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران**، ماخذ پیشین، ص ۲۳۳.

۲۸ - **تاریخ فرهنگ آذربایجان**، ماخذ پیشین، ج ۱، صص ۳-۵۲.

۲۹ - اکبرزاده، معلم «خط» مدارس تبریز بود. او اصلاً اهل اهر بود. آموزگاری سخت‌گیر و مقید به تعلیم و تعلّم بود. در عصری که دانش‌آموزان با استفاده از خودکار و روان‌نویس با خط و خطاطی فاصله می‌گرفتند و هر روز به‌اقتضای شرایط زندگی که سرعت و شتاب و تندنویسی را می‌طلبید، با این درس بیگانه می‌شدند؛ اکبرزاده نیز سخت‌گیرتر و تلاشهایش را که در امر آموزش رشتهٔ مورد علاقه‌اش برباد رفته می‌دید، عاصی‌تر می‌شد. در آن سالها در ادارهٔ فرهنگ تبریز، نام اکبرزاده با اعتراض و مقابله با مسؤولان وقت ادارهٔ فرهنگ توأم بود. شهرت او نه از خطاطی بلکه نتیجه سلسله مقالاتی بود تحت عنوان «مطبوعات و

بحرانهای سیاسی» که در روزنامهٔ **عصر نوین** تبریز انتشار داد. او طی پانزده شمارهٔ مسلسل، مطبوعات معاصر ایران را با توجه به جوّ زمان و عدم آزادی، با قلم شیرین خود کنکاش نبود. در پانزدهمین قسمت از مقالات خود نوشت : «جلد اوّل مطبوعات و بحرانهای سیاسی» پایان می‌یابد. یک نقّاش روس می‌گوید «بهترین تابلو من کاغذ سفیدی است که می‌خواهم نقش دلخواه خود را در آن بکشم»، من اقرار می‌کنم که نتوانستم این یادداشتها را آن‌طوری که بایست و می‌خواستم بنویسم و سرمایه قلیل و امکانات موجود به این کار عذرخواه من است ولی در هر حال با استقبال گرم خوانندگان روبه‌رو بودم و این استقبال پیوسته مشوق من بود. به‌پایان آمد این دفتر، حکایت همچنان باقی * به صد دفتر نشاید گفت وصف الحال مشتاقی.

از سال ۱۳۴۶ تا سال مرگش ۱۳۵۷ به کار آموزگاری و تحقیق و نویسندگی مشغول بود و در این سال دور از یار و دیار به ظاهر به قصد زیارت عتبات عالیات در عراق دار فانی را وداع گفت. در مرگ او بعضی حرفها گفتند و شایعاتی پراکنده ساختند ولی حقیقت امر روشن نشد. امروز که به گذشته می‌نگرم و نسل آموزگاران و دبیران و کادر فرهنگ آن سالها را از دیده می‌گذرانم شاهد آموزگاران باسواد و محروم و دلسوز بسیاری می‌شوم که اکبرزاده نیز یکی از آنها بود که با حقوق ناچیز معلمی ساخت اما از وظیفهٔ وجدانی خود سرکلاسها کوتاهی نکرد.

۳۰- شادروان آقا ابراهیم کاظمی مشهور به قافقایچی، شهید راه مشروطیت و آزادی و استقلال ایران، اهل تبریز، تاجر کالاهای قفقاز بود، تاجر آزادی‌خواهی که در مشروطیت خانه‌اش محل اجتماع و شورای مشروطه‌خواهان بود. در هنگام ورود قوای روس به تبریز همراه مهاجران از شهر خارج و راهی عثمانی شد و بعد از مدتی که به تبریز بازگشت توسّط روسها دستگیر و اعدام شد. روسها خانه‌اش را تصرف و سالدات خانه کردند. نک: براون، **نامه‌هایی از تبریز**، ترجمه حسن جوادی، تهران، ۱۳۵۱ ش، صص ۱۵ - ۴۱۴؛ کسروی، **تاریخ هجده ساله...**، صص ۴۳۷، ۴۴۰، ۵۹۵؛ **سنگ نبشته‌های آذربایجان از موارد بررسی نشده**، بخش اوّل، رحیم‌لو، یوسف (دکتر)، دانشگاه تبریز، ص ۵۰.

۳۱- مؤمنی، باقر و دیگران : **مطبوعات ایران**، فهرست تحلیلی کتابخانهٔ مجلس سنا، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۵۸؛ کپی صفحه اوّل شماره اوّل روزنامه؛ **دانشمندان آذربایجان**، ص ۴۱۲، براون، **مطبوعات و...** ص ۱۲۲؛ **تاریخ مشروطه ایران**، چ ۵، ص ۳۷۳.

۳۲- دولت‌آبادی، عزیز: **تاریخ تحول نثر فارسی**، تبریز، ۱۳۳۳ ش، ص ۵۹؛ انجمن...، فصیحی، مأخذ پیشین، صص ۲۱-۲۰.

۳۳ و ۳۴ - صدرهاشمی: مأخذ پیشین، ج ۴، چ ۲، (۱۳۶۳ ش)، ص ۱۹۴؛ **از صبا تا نیما**، ج ۲، چ ۲، صفحات ۳۲۵، ۳۳۲، ۴۵۹، ۴۶۱؛ براون، محمد علی تربیت، **تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دورهٔ مشروطیت**، ج ۳، ترجمهٔ رضا صالح‌زاده، تهران، کانون معرفت، ۱۳۴۱ ش، شمارهٔ ۳۰۸، ص ٦٨.

۳۵- صدر هاشمی: مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۷۲.

۳۶ و ۳۷- امید، حسین: **تاریخ فرهنگ آذربایجان**، ج ۲، چ ۱، اسفندماه ۱۳۳۴ ش، ص ٦.

۳۸- محمد علی (هلال ناصری) در ماه رمضان ۱۳۱۳ هـ.ق در محلهٔ عمو زین‌الدین تبریز متولد شد. تحصیلات ابتدایی را در محلهٔ حکماوار تمام کرد. در این دوره با سید احمد کسروی هم کلاس بود که بعدها نسبت سببی هم پیدا می‌کنند. بعد همراه

پدر راهی رشت می‌شود. در نهضت مشروطه شانزده ساله بود که در رشت کمیتهٔ ستّاد تشکیل می‌شود. از جملهٔ اعضای کمیته حاج علی، دایی هلال بود و از دیگر اعضای آن «احمد نقاش» و «حاج احمد کسایی» بودند که در واقعه باغ مدیریه رشت شرکت داشتند. در دههٔ عاشورای ۱۳۳۰ قمری در تبریز بود و در جریانات شیخ محمد خیابانی فعال بود و بعد از آن در تمام وقایع تاریخی و اجتماعی تبریز حاضر و ناظر بود. آخرین بار در سال ۱۳۴۸ ش. که مشغول گردآوری و تدوین **تاریخچهٔ روزنامه‌نگاری در تبریز** بودم از زنده‌یاد در شرکتی واقع در جنب حیاطهای تجدد دیدار کردم و ساعتها در رابطه با روزنامه‌های تبریز از آن جمله روزنامه‌های دورهٔ پهلوی از جمله **سهند** و روزنامه‌های دورهٔ پیشه‌وری به‌ویژه **آذربایجان** و **آذربایجان اولدوزی** و **فرهنگ هلال** که در تبریز طبع می‌شد و شرح حال خود، صحبتها کردیم. آن مرحوم تاریخ زنده‌ای بود. دریغا که با کتاب‌کتاب مطلب نانوشته و ناگفته چون صدها امثال خود دار فانی را بدرود گفت و در گورستان حسینیّهٔ محلهٔ سیلاب (پارک شقایق امروزی) دفن گردید.

۳۹- امید، حسین: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۱۳۵.

۴۰- خانوادهٔ اشرفی از خانواده‌های معروف تبریز بود. پدر بزرگش میرزا علی اکبرخان مترجم باشی کنسولخانهٔ روسیه در تبریز، پدرش میرزا محمودخان و خود و برادرانش سرهنگ اشرف اشرفی و سرهنگ ابوالفتح اشرفی همه وطن‌پرست و دارای مبادی آداب و از رجال خوشنام تبریز بودند. در این میان ابوتراب خان اشرفی ضمن منسلک به خصوصیات خانوادگی از آزادی‌خواهی و همکاری با مردان آزاده چون امثال غنی‌زاده ابایی نداشت و جاجا مقالات او را در شماره‌های مختلف روزنامهٔ **سهند** شاهد هستیم. نکته قابل تعمق این‌که در زمانهای نه چندان دور ادارهٔ مالیه آذربایجان از این مأمورین عالی‌رتبهٔ دانشمند و صاحب قلم کم نداشت چون یحیی آرین‌پور و این سیر قهقرایی را بیش از همه در دو سازمان - فرهنگ و مالیه - می‌توان به‌وضوح شاهد بود.

۴۱- **از صبا تا نیما**، مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۳۲۷.

۴۲- نک به: رحیم، مدرسهٔ تبریز و تدریس مشروطه، **گفتگو** (فصلنامه فرهنگی و اجتماعی) شمارهٔ ۱۸، زمستان ۱۳۷۶، ص ۱۱.

۴۳- امیرخیزی، اسماعیل (حاج): بلبل بی‌آشیان، **روزنامهٔ سهند**، س ۱، (۱۳۰۵ خورشیدی)، شمارهٔ ۲۶، آبان ماه ۱۳۰۵، تبریز، ص ۳.

۴۴- **از صبا تا نیما**، همان.

۴۵- همان.

۴۶- همان، ص ۳۲۸.

۴۷- همان.

۴۸- قبیله.

۴۹- آبشخور گله.

۵۰- گریبان.

۵۱ و ۵۲ - رایحه.

۵۳ - از دیرباز بودن، مقابل حدوث.

۵۴ - وجود حاصل بالفعل غیرمسبوق به عدم صریح و ازلی الحصول درحاق واقع است و قدم زمانی وجود مستمرالحصول است در امتداد زمان و ملاک آن استغنا از تعلق به امکان استعدادی است معین.

۵۵ - افراسیاب.

۵۶ - شیههٔ اسب.

۵۷ - اسب مخصوص رستم.

۵۸ - بانگ.

۵۹ - رستم.

۶۰ - ضحّاک.

۶۱ - انتقامها.

۶۲ - ظلمت، تاریکیها.

۶۳ - عدوها.

۶۴ - گمراهی، گم شدن.

۶۵ - صلاح و نجات.

۶۶ - **ایرانشهر** (مجله)، ش ۲، اول آبان ماه یزدگردی سال ۱۲۹۲ ش، صص ۲۶-۱۲۴.

۶۷ - **تبریز** (روزنامه)، شمارهٔ ۵، ۱۹ تیرماه ۱۳۰۴ ش.

۶۸ - نوح، نصرت‌الله: «یاد محمود غنی‌زاده»، **آینده** (مجله)، س ۱۷ (۱۳۷۰ ش)، شمارهٔ ۵-۸، مرداد - آبان **دیدارها و یادگارها**، ص ۵۰۱.

۶۹ و ۷۰ - **از صبا تا نیما**، مأخذ پیشین، ص ۳۲۹.

۷۱ - آینده، مأخذ پیشین، ص ۴۹۹.

۷۲ و ۷۳ - **از صبا تا نیما**، مأخذ پیشین، ص ۳۲۶.

۷۴ - استعاره عیناً ترجمهٔ شعر ملامحمد بغدادی متخلص به «فضولی» است:

خَم قدیله آغلرم اول طرّهٔ طرّاره سز

گرچه دیرلر چنگدن چیغمیز ترّنم تارسز

۷۵ - نک: **ایرانشهر**، شمارهٔ ۵، غرهٔ ربیع‌الاول ۱۳۴۱، صص ۱۲۰-۱۱۹.

۷۶ - هادی سینا، استاد کرسی فلسفه و ادب عرب در دانشکدهٔ علوم معقول و منقول تهران، از مفاخر آذربایجان و در زبان و ادبیات عرب و فلسفهٔ شرق یکتا بود. در روز مرگ او، که سه‌شنبه ساعت هشت و بیست دقیقه بعد از ظهر دوازدهم آذرماه ۱۳۴۲ ش. اتفاق افتاد، استاد بدیع‌الزمان فروزانفر عبارتی گفت که از یک کتاب بلیغتر بود. گفت: «سینا یکی از علمای

قرن ششم هجری بود!» رک. آرین‌پور، یحیی: **از صبا تا نیما**، ج ۲، چ ۲، ۱۳۵۱، تهران، ص ۳۲۹.

۷۷- همان، ص ۳۲۹.

۷۸- سپانلو، محمدعلی، **نویسندگان پیشرو ایران**، چ ۲، اسفند ۱۳٦٦، تهران، صص ۴-۲۵۳.

فهرست منابع و مآخذ

۱- آینده (مجله)، دیدارها و یادگارها، س ۱۷ (۱۳۷۰)، ش ۵-۸، مرداد - آبان ۱۳۷۰.

۲- **از صبا تا نیما**، یحیی آرین‌پور، فرانکلین، تهران، ۱۳۵۱.

۳- **انجمن**، ارگان انجمن ایالتی آذربایجان، منصورهٔ رفیعی، چ ۱، نشر تاریخ، تهران، ۱۳٦۲.

۴- **ایرانشهر** (مجله)، اول آبان ماه یزدگردی ۱۲۹۲ خورشیدی، ش ۲، برلین، ۱۲۹۲ خورشیدی.

۵- **تاریخ تحول نثر فارسی**، عزیز دولت آبادی، تبریز، ۱۳۳۳.

٦- **تاریخ جراید و مجلات ایران**، محمد صدر هاشمی، انتشارات کمال، اصفهان، ۱۳٦۳.

۷- **تاریخ مشروطه ایران**، احمد کسروی، چ ۵، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۰.

۸- **تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دورهٔ مشروطیت**، ادوارد براون، ترجمهٔ محمد لوی عباسی، کانون معرفت، تهران ۱۳۳۵.

۹- **تاریخ هیجده سالهٔ آذربایجان**، احمد کسروی، چ ۳، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۰.

۱۰- **تبریز** (روزنامه)، حسین تبریزی، تبریز، شماره‌های سال ۱۳۰۴ خورشیدی.

۱۱- **تکمیل کتاب دانشمندان آذربایجان (پایان‌نامهٔ دورهٔ لیسانس زبان و ادبیات فارسی)**، پریزاد طاهباززاده، دانشگاه تبریز، تبریز.

۱۲- **دانشمندان آذربایجان**، محمد علی تربیت، به کوشش سیروس قمری، کتابفروشی فردوسی، تبریز.

۱۳- **رجال آذربایجان در عصر مشروطیت**، مهدی مجتهدی، چاپخانهٔ نقش جهان، فروردین ۱۳۲۷.

۱۴- **سنگ نبشته‌های آذربایجان از موارد بررسی نشده** (بخش اوّل طرح که در یک مجله به صورت زیراکس با عکسهای سیاه و سفید در سی نسخه توسط دانشگاه تبریز تکثیر شده است)، دکتر یوسف رحیم‌لو، تبریز، ۱۳۷۱.

۱۵- **سنگ نبشته‌های آذربایجان از موارد بررسی نشده**، بخش ۲ که (در سه مجلد به صورت زیراکس با عکسهای سیاه و سفید در بیست نسخه توسط دانشگاه تبریز تکثیر شده است)، دکتر سیروس برادران شکوهی، تبریز، ۱۳۷۵.

۱٦- **سهند** (روزنامه)، محمود غنی‌زاده، شماره‌های سال اول و دوم، تبریز، ٦-۱۳۰۵.

۱۷- **فرهنگ فارسی**، دکتر محمد معین، چ ۲، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۳.

۱۸- **قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران**، مهندس کریم طاهرزادهٔ بهزاد، اقبال و شرکاء، تهران، ۱۳۳۴.

۱۹ - **تاریخ فرهنگ آذربایجان**، حسین امید، تبریز، ۱۳۳۴.

۲۰ - **مجلهٔ کاوه**، سیدحسن تقی‌زاده، به کوشش ایرج افشار، برلین، ۱۳۳۷ هـ.ق.

۲۱ - **مجله گنجینهٔ اسناد**، سازمان اسناد ملی، شمارهٔ ۱، دفتر دوم، تهران، تابستان ۱۳۷۰.

۲۲ - **مطبوعات ایران – فهرست تحلیلی کتابخانهٔ مجلس سنا**، باقر مؤمنی و دیگران، تهران، ۱۳۵۸.

۲۳ - **موادالتواریخ**، حاج حسین آقانخجوانی ،تبریز، ۱۳۴۳.

۲۴ - **نامه‌هایی از تبریز**، ادوارد براون، ترجمهٔ حسن جوادی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۱.

۲۵ - **نشریهٔ کتابخانهٔ ملّی تبریز**، شمارهٔ دهم، تبریز، تیرماه ۱۳۴۵.

عبدالحسین فرج پهلو

اطلاع‌سنجی

مفاهیم، نظریه‌ها، کاربرد

چکیده

به دنبال رشد و گسترش علم اطلاع‌رسانی، مفاهیم تازه‌ای در این حوزه به وجود آمده که برخاسته از نیازها و تحوّلات این علم بوده است. از جملهٔ این مفاهیم، اطلاع‌سنجی است. تعاریف متعددی برای این مفهوم ارائه شده اما همهٔ تعاریف در یک وجه مشترک است که همانا استفاده از قواعد ریاضی برای سنجش اطلاعات و خدمات اطلاع‌رسانی است. این حوزه با سایر حوزه‌ها مانند کتاب‌سنجی و علم‌سنجی در ارتباط است و نظریه‌های متفاوتی در مورد ارتباط این سه مقوله ابراز شده است. خلأهایی در حوزهٔ اطلاع‌سنجی مشاهده می‌شود که باید مورد توجه و بررسی قرار گیرد، همچنین محورهای تحقیقاتی در این حوزه شناسایی شده که پرداختن به آنها می‌تواند در رشد اطلاع‌سنجی مؤثر باشد.

مقدمه

به دنبال فراگیر شدن علم اطلاع‌رسانی رفته رفته مفاهیم تازه‌ای که از نیازها و نوآوریهای جدید برمی‌خاست در فرهنگ واژه‌های این حوزه پدید آمد که هریک بیانگر مقوله‌ای تازه بود. از جملهٔ این مفاهیم می‌توان به کتاب‌سنجی[1]، علم‌سنجی[2] و اطلاع‌سنجی[3] اشاره کرد. هریک از این مقوله‌ها در ابتدا زیرشاخه‌ای از اطلاع‌رسانی محسوب می‌شد، اما به‌تدریج جای خود را به عنوان یک مقولهٔ مستقل در حیطهٔ علوم بازکرد - هرچندکه در اساس، این مقوله‌ها همه با یکدیگر در ارتباطند و بعضاً با یکدیگر در تعامل نیز هستند. باتوجّه به کمی منابع فارسی دربارهٔ اطلاع‌سنجی، دراین مقاله سعی

---

1. Bibliometrics
2. Scientometrics.
3. Informetrics.

خواهد شد این مقوله مورد بررسی شناختی قرار گیرد و به علاقه‌مندان معرفی شود. در این معرفی ابتدا تعریف و تاریخچه‌ای از پیدایش اطلاع‌سنجی ارائه خواهد شد، سپس نظریه‌های مختلف مطرح در این حوزه و در نهایت ارتباط این علم با سایر شاخه‌ها مورد بررسی و شناسایی قرار خواهد گرفت.

تعریف اطلاع‌سنجی

تاکنون تعاریف متعددی از اطلاع‌سنجی ارائه شده است. از نظر رائو[1] (۱۹۸۵)، «اطلاع‌سنجی حوزه‌ای است که در آن جریان گردش و رفتار اطلاعات تحلیل و اندازه گیری شده، و روابط کمّی آنها تعیین می‌شود»[2]. اما رائو (۱۹۹۴) در جای دیگر، به نقل از راجان، دبیر فید[3] در هند، به این مفهوم از زاویهٔ دیگری نگریسته و معتقد است: «اطلاع‌سنجی عبارت است از فراهم‌کردن داده‌های مطمئن برای تحقیق و توسعه، سیاست‌گزاری و برنامه‌ریزی، سنجش عملیات مؤسسات، طرحها، برنامه‌ها و فعالیتها»[4]. همان‌طور که مشاهده می‌شود، این تعاریف از یک سو نشان می‌دهد که این حوزهٔ علمی می‌تواند دامنهٔ گسترده‌ای از موضوعها را دربرگیرد که در دو حوزهٔ کلی «فراهم‌آوری داده‌ها» و «کاربرد سنجشی» این داده‌ها قابل دسته‌بندی است؛ از سوی دیگر، باتوجه به جوانی این حوزهٔ علمی و توجه به تازگی تعاریف (از مقایسهٔ دو تعریف بالا) مشخص می‌شود که در طول یک دهه، این حوزه در فرآیند تحوّلات خود گرایش کاربردی‌تری پیداکرده و با تداوم این روند، به گمان زیاد، این علم در آینده نقشی تعیین‌کننده در زندگی جوامع بشری خواهد داشت. به هرحال، همان‌طورکه از این دو تعریف نیز برمی‌آید، تأکید بر اندازه گیری و سنجش از ویژگیهای بارز اطلاع‌سنجی است.

تاریخچه

اطلاع‌سنجی حاصل دگرگونیهایی است که در حوزهٔ اطلاع‌رسانی و زیرشاخه‌های آن صورت گرفته است. هرچند ظاهراً توجّه به سنجش و اندازه گیری در کتاب‌داری و اطلاع‌رسانی به‌اواخر قرن نوزده و اوائل قرن بیستم میلادی برمی‌گردد، اما به نظر می‌آید توجه به فعالیتهای کمّی و سنجش در این حوزه در دههٔ ۱۹۶۰ قوّت گرفته است. آثار کُول و ایلز (۱۹۱۷)[5] در رابطه با **مطالعهٔ رشد متون** کالبدشناسی براساس استنادهای کتاب‌شناختی، و هیوم (۱۹۲۳)[6] دربارهٔ **بررسی فرآیند تاریخ علم** با استفاده

1. Ravichandra Rao, I.K.
2. Rao, 1994, p. 467
3. FID (Federation Internationale de Documentation (International Federation for Documentation).
4. Rao, 1994, p.466
5. Cole and Eales
6. Hume

از شمارش اسناد و مدارک، شواهدی از نقاط آغازین این حرکت در اوائل قرن بیستم می‌باشد. در اوایل دههٔ ۱۹۲۰ اصطلاح «کتاب‌شناسی آماری»[1] برای روشهای آماری و کمّی در سنجش و ارزیابی خدمات کتابخانه رایج شد. دو دهه بعد، در سال ۱۹۴۶، در اولین کنفرانس اَسلیب[2] که در لمینگتون اسپا[3] برگزار شد، رانگاناتان واژهٔ «کتابخانه‌سنجی»[4] را برای استفاده از روشهای کمّی در سنجش اداره و خدمات کتابخانه پیشنهاد کرد، اما این پیشنهاد چندان مقبولیت عام نیافت و رایج نشد تا این‌که در سال ۱۹۶۹ پریچارد واژهٔ «کتاب‌سنجی» را برای مطالعهٔ کمّی ارتباط بین مطالب مکتوب به‌کار برد. هم‌زمان، در اروپای شرقی واژهٔ «علم‌سنجی» به مفهوم سنجش فرآیند عملیات اطلاعاتی، و مترادف با واژهٔ رایج شد. نیز Infomatics واژهٔ اخیر در عین حال، به‌ویژه در اروپای شرقی، به معنی «سندداری» و «فعالیتهای مربوط به مهار اطلاعات» به‌کار می‌رفت. همین امر باعث به‌وجود آمدن سردرگمی مفهومی در مورد واژگان علمی این حوزه شده بود. دو واژهٔ کتاب‌سنجی و علم سنجی به صورت مترادف به‌کار می‌رفت تا این‌که در سال ۱۹۷۹ استاد اُتوناکه[5] واژهٔ «اطلاع‌سنجی» را برای سنجشهای اطلاعاتی پیشنهاد کرد، این پیشنهاد از سوی فید مورد استقبال قرار گرفت و کمیته‌ای نیز با همین نام تشکیل شد و به تعریف و تعیین حدود و ثغور این حوزه پرداخت. از دید این کمیته، اطلاع‌سنجی علم جوانی است که با جوانه زدن از علومی مانند علوم رایانه، ارتباطات، فن‌آوریهای نظامهای هوشمند و فن‌آوریهای رسانه‌ها رشد کرده و با فن‌آوری اطلاعات درهم آمیخته است. همچنین، آن‌طور که تی. ان. راجان[6] دبیر کمیتهٔ فید در هندوستان، و مسؤول کمیتهٔ اطلاع‌سنجی اظهار می‌دارد، «اطلاع‌سنجی بسیاری از مطالعات سنجشی ناظر بر تولید اطلاعات را سامان داده و تحکیم می‌بخشد، و در این راه به پیچیدگی نظام یافتهٔ جامعهٔ اطلاعاتی توجّه خاص دارد» (سنگوپتا، ۱۹۹۲).

قلمرو اطلاع‌سنجی

چنان‌که تلویحاً اشاره شد، اطلاع‌سنجی ناظر بر رفتار اطلاعات به معنای عام آن است. آنچه در اطلاع‌سنجی حائز اهمیت است، تحلیلهایی است که از رفتار اطلاعات می‌شود. راوی چاندرا رائو این معنا را بدین‌گونه بیان می‌کند: «اطلاع‌سنجی حوزه‌ای است که در آن گردش و رفتار اطلاعات تحلیل و اندازه‌گیری شده و روابط کمّی بین آنها تعیین می‌شود» (رائو، ۱۹۸۵). ازنظر رائو این سنجش و

1. Statistical bibliography
2. ASLIB (Association of Special Libraries and Information Bureaux)
3. Lemington Spa
4. Librametry
5. Otto Nacke'
6. T.N. Rajan

اندازه‌گیری حالتی پویا و مداوم داشته و در این فرآیند تغییراتی که در میزان تأثیر اطلاعات به وجود می‌آید دائماً ارزیابی می‌شود.

اِگِه و روسو[1] (۱۹۹۰) قلمرو اطلاع‌سنجی را محصور در نظریات و مدلهای ریاضی می‌بینند. به‌عقیدهٔ آنها، از آن‌جاکه اطلاع‌سنجی با سنجش و اندازه‌گیری سروکار دارد، لذا از یک سو شامل نظریه‌ها و مدلهای ریاضی است، و از سوی دیگر، تمام جنبه‌های مربوط به‌اطلاعات از جمله ذخیره و بازیابی را دربرمی‌گیرد. به لحاظ ماهیت کمّی و ریاضیِ عملیات این‌حوزه، اِگِه و روسو (۱۹۹۰) این‌شاخهٔ علمی را جزو مقوله‌های ریاضی دانسته و آن‌را فراتر از محدودهٔ اطلاع رسانی می‌بینند. به‌عبارتی دقیقتر ازنظر آنها «این علم حاوی نظریه‌های مربوط به‌اطلاعات دربارهٔ اطلاعات است که به‌روش علمی و با کمک ابزارهایی که از ریاضیات، فیزیک، رایانه و مانند آن به عاریت گرفته می‌شود عمل می‌کند» (امیرحسینی، ۱۳۷۱).

به لحاظ جوانی علم اطلاع‌سنجی، هنوز محدودهٔ مرزهای آن با بعضی از علوم هم‌سنخ مانند علم‌سنجی و کتاب‌سنجی روشن نبوده و در این‌باره ابهامهایی وجود دارد. در این‌جا به‌شمّه‌ای از این ابهامها اشاره می‌شود.

رابطهٔ اطلاع‌سنجی با علم‌سنجی و کتاب‌سنجی

ابهامهایی که در بالا به آنها اشاره شد، موجب شده است که دامنه و اهداف اطلاع‌سنجی با رشته‌های دیگری مانند علم‌سنجی و کتاب‌سنجی آمیخته شده و یا درمورد روابط بین آنها آرای متفاوتی ابراز شود. گورکووا[2] و بروکز[3] عقیده دارند که اطلاع‌سنجی قلمرو فراگیری است که علم‌سنجی و کتاب‌سنجی را نیز دربرمی‌گیرد. اما راسل[4] (۱۹۹۰) معتقد است باید علم‌سنجی را از اطلاع‌سنجی جدا دانست. وی کتاب‌سنجی را زیرشاخه‌ای از اطلاع‌سنجی می‌داند. از نظر راسل «علم‌سنجی متوجه جنبه‌های کمّی یک حوزهٔ مطالعاتی مشخص است، در صورتی که اطلاع‌سنجی و زیرشاخهٔ آن یعنی کتاب‌سنجی، بر سنجشهای کمّی فعالیتها و فرآیندها در تمام حوزه‌هایی که در قلمرو فعالیتهای انسانی است نظارت دارد»[5].

اِگِه نیز بر این عقیده است که اطلاع‌سنجی دربرگیرندهٔ دو مقولهٔ کتاب‌سنجی و علم‌سنجی است. به‌عقیدهٔ اِگِه، استفاده از اطلاعات مضبوط زمینهٔ مطالعه روی استفاده کنندگان و چگونگی استفاده

1. Egghe and Rausau.
2. Gorkova
3. Brooks
4. Russel

۵- راسل، ۱۹۹۰: ص ۴۰۷

از این اطلاعات را فراهم می‌آورد. این مطالعات به نوعی بررسیهای کمّی می‌انجامدکه «کتاب‌سنجی» خوانده می‌شود. همچنین در این مطالعات می‌توان به‌تعیین رابطهٔ درونی بین اطلاعات و رابطهٔ بین استفاده کنندگان پرداخت. دوشیوهٔ «تحلیل استنادی»[1] و «همکاری پدید آورندگان»[2] فنونی است که به‌این منظور مورد استفاده قرار می‌گیرد. مقوله‌ای که دربرگیرندهٔ شیوه‌های اخیرالذکر است «علم‌سنجی» نام دارد (اِگِه، ۱۹۹۴).

در مقابل دیدگاههای فوق، دیدگاه دیگری که مورالز[3] نمایندهٔ آن است، بیشتر به‌جنبه‌های کاربردی اطلاع‌سنجی توجّه داشته و عقیده دارد اطلاع‌سنجی نوعی فعالیت علمی اطلاعاتی است و لذا بخش جدا ناپذیری از علم اطلاع‌رسانی است.

ابهامهای مورد اشاره باعث شده است که مسائلی در این حوزه مطرح شود. یافتن پاسخ برای این مسائل به شفافیت هرچه بیشتر حدود و ثغور این حوزه کمک خواهد کرد. از جمله مسائلی که از دیدگاه جهانی می‌توان ذکر کرد موارد زیر است:

۱- نبود یاکمبود نظریه‌ها و واژگان لازم

۲- نبود یاکمبود تعامل بین اطلاع‌سنجی و دیگر حوزه‌های علمی و تخصصی

۳- نبود یک دستورالعمل اخلاقی و رفتاری مشخص در این حوزه

بدیهی است می‌توان انتظار داشت مسائل فوق، باتوجّه به تازگی طرح این حوزهٔ علمی در ایران، در این منطقه شدّت بیشتری داشته باشد. علاوه بر این، مسألهٔ خاص دیگری که می‌توان انتظار داشت، تطبیق واژگان این حوزه با دایرهٔ مفاهیم و واژگان فارسی است. البته این مشکلی است که این حوزه نه تنها در ایران، بلکه احتمالاً در هر کشور غیرانگلیسی زبان دیگری نیز با آن روبه‌روست.

اشاره‌ای به آینده و خلأهای حوزهٔ اطلاع‌سنجی

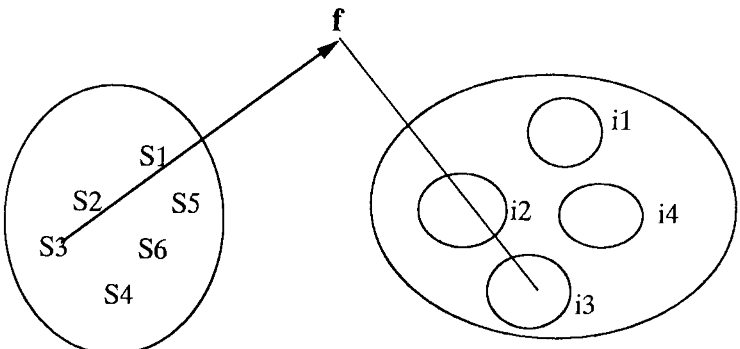
دانشمندان این حوزه از جمله اِگِه (۱۹۹۴)، خلأهایی را هم در این حوزه و هم مابین این حوزه و سایر حوزه‌های سنجشی‌مانند کتاب‌سنجی و علم‌سنجی مشاهده می‌کنند. ازجمله زمینه‌هایی‌که این‌خلأها به نحو بارزی در آنها به چشم می‌خورد، سه زمینهٔ: **فرآیند تولید اطلاعات**[4]، **همپوشانی**[5] و **تراکم وگوناگونی**[6] است. در این جا هرکدام از این موارد مورد بررسی و موشکافی قرار می‌گیرد.

---

1. Citation Analysis
2. Author Collaboration.
3. Morales
4. Information Production Process (IPP)
5. Overlap
6. Concentration , Diversity

فرآیند تولید اطلاعات (IPP)

بنا به نظر اِگِه، مفهوم «فرآیند تولید اطلاعات» (IPP)، در واقع تعمیم مفهوم «کتاب‌شناسی» است. در این فرآیند در یک سو یک «منبع» اطلاعاتی وجود دارد که منبع تولیدکنندهٔ اطلاعات است، و در سوی دیگر «مواد» تولید شده قرار دارد. به عنوان مثال، می‌توان از **مجله‌ها** نام برد که منبع تولید **مقاله‌ها** (مواد) هستند. چنان‌که ملاحظه می‌شود، اساس این نظریه بر یک رابطهٔ دو سویه و دوگانگی[1] است که بین منابع و مواد وجود دارد. این نکته به این معنی است که هرگاه نویسنده‌ای مقاله‌ای می‌نویسد، وجه دیگر امر این است که آن مقاله توسط نویسنده نوشته می‌شود. در این رابطهٔ دوسویه می‌توان ساز و کار هریک از دو جانب را به تنهایی بررسی کرد، امّا نکتهٔ قبل توجّه، نوع رابطهٔ موجود بین عوامل است. مثلاً، هرگاه مقاله‌ای سه نویسنده داشته باشد، هریک از نویسندگان $\frac{1}{3}$ از امتیاز مقاله را به خود اختصاص می‌دهد. همین نکتهٔ ساده بر نظریهٔ دوسویه‌ای دلالت دارد که انگاره تولید نویسندگان (تعداد مقالات به‌ازای یک نویسنده) را به انگارهٔ همکاری (تعداد نویسنده به ازای یک مقاله) مرتبط می‌سازد. البته گاه استثناهایی نیز مشاهده می‌شود. مثلاً، دیده می‌شود در یک طرف رابطه یک نویسنده در نوشتن مقاله‌ای دخالت دارد، اما در سوی دیگر رابطه، مشاهده می‌شود که مقاله توسط چند نویسنده نوشته شده. عکس این حالت ممکن است در مورد رابطهٔ بین یک مقاله و استنادهایش دیده شود. یعنی یک مقاله (منبع) می‌تواند چندین استناد (ماده) «دریافت» یا «ارائه» (معرفی) کند. حال اگر جای کلمات «دریافت» و «ارائه» عوض شود، می‌توان گفت که در این مورد خاص، یک مادّه می‌تواند چندین منبع داشته باشد. به‌نظر می‌آید که این مقوله از مواردی است که باید به طور کامل مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد. شکل (۱) با اقتباس از اِگِه (۱۹۹۴) نشان دهندهٔ مثالی از فرآیند تولید اطلاعات است.



شکل ۱: فرآیند تولید اطلاعات

(اقتباس از: اِگِه (۱۹۹۴)، ص ۳۸)

1. Duality

در شکل (۱)، s نشان دهندهٔ منبع و i نشان دهندهٔ مواد است. چنانچه S بیانگر مجموعهٔ منابع و I بیانگر مجموعه مواد باشد، بین این دو عامل رابطهٔ زیر برقرار خواهد بود:

$$f: S \rightarrow 2I$$

تابع فوق نشان می‌دهد که چه منابعی تولیدکنندهٔ کدام مواد است. در این رابطه 2I عبارت است از مجموعهٔ تمام زیرمجموعه‌های I. جدول (۱) با ارائهٔ مثالهایی از مواد و منابع مربوط، این روابط را روشنتر می‌کند. در این مثالها باید توجه داشت که رابطهٔ بین نویسنده و مقاله رابطهٔ منحصر به فردی است. چنین رابطه‌ای بین نشریه و مقاله مشاهده نمی‌شود. به این معنی که یک مقاله در یک نشریه چاپ می‌شود درحالی‌که، از یک سو یک نویسنده در نوشتن یک مقاله دخالت دارد، و از سوی دیگر، در نوشتن یک مقاله ممکن است چند نویسنده شرکت داشته باشند. امانت کتاب نیز فقط به یک عنوان خاص مربوط می‌شود.

جدول ۱- مثالهایی از مواد و منابع آنها (اقتباس از: اِگِه، ۱۹۹۴: ص ۳۸)

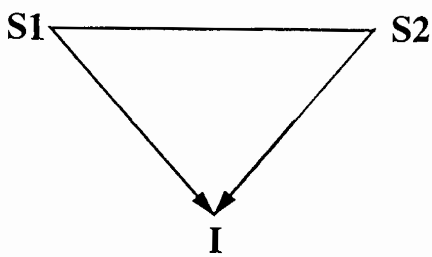
منابع	مواد
نشریات	مقاله‌ها
نویسندگان	مقاله‌ها
مقالات	استنادها
کتابها	امانت کتب
واژه‌های جستجو	مدارک حاوی آن واژه‌ها
کلمات	بسامد کلمات در متن
کارمندان	حقوق کارمندان
شهرها	ساکنان شهرها

اِگِه (۱۹۹۴) درفرآیند تولید اطلاعات پیروی‌ازاصل «موفقیت، موفقیت‌به‌بار می‌آورد»[1] را مطرح می‌کند. به‌عنوان‌مثال، هرچند امانت‌به‌یک‌کتاب خاص مربوط‌است، اما می‌توان‌دراین‌رابطه به‌بررسیهای اطلاع‌سنجی جدیدی دست زد. مانند این‌که، امانت مجموعه‌ای از کتب را به عنوان یک واحد بررسی کرد، یا این‌که حضور همزمان مجموعه‌ای از چند کلمه را در متن مطالعه کرد (اگه، ۱۹۹۴: ص ۳۹).

برای پر کردن خلأهای موجود در فرآیندهای تولید اطلاعات، مطلب دیگری که اِگِه (۱۹۹۴)

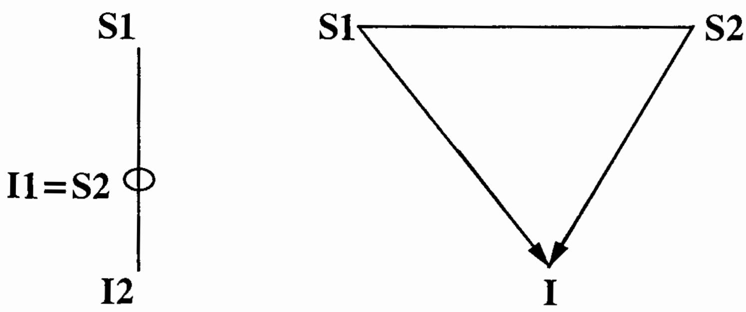
1. Success-breeds-success

مطرح می‌کند، انجام مطالعهٔ فرآیندهای تولیداطلاعات سه‌وجهی[1] است. ذکر مثالی مفهوم اخیر را روشنتر می‌کند. اگر طول مقاله‌های موجود در یک زمینهٔ خاص در زمان معینی مورد بررسی قرار گیرد، این مطالعه را یک‌مطالعهٔ یک‌وجهی می‌گویند، زیرا در این مطالعه فقط ویژگیهای یک خصلت دخالت دارد که در این جا «مقاله» است. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، در هر فرآیند تولید اطلاعات، یک رابطهٔ دوسویهٔ منبع - مادّه وجود دارد، و مشخصاً دو ویژگی دخالت دارد. از این‌رو، مطالعهٔ این فرآیندها را می‌توان مطالعات دو وجهی اطلاعات خواند. امّا، ممکن است گفته شود یک مقاله را یک نویسنده می‌نویسد و یک ناشر نیز منتشر می‌کند. یعنی این‌که در این حالت، دو منبع وجود دارد (نویسنده و ناشر) و یک ماده (مقاله). مطالعهٔ روابط بین این سه را مطالعات سه وجهی می‌خوانند. نمودار این حالت در شکل (۲) آمده است. در این شکل خطوط جهت‌دار که با علامت ← نشان داده شده است، معنی «تولید» می‌دهد.



شکل ۲- رابطهٔ سه وجهی بین دو منبع و یک مادّه

مثال دیگری از مطالعات سه وجهی مطالعهٔ رابطه بین مقاله‌ها، نشریه‌ها و مآخذ است. به‌این معنی که نشریات دارای مقاله است و مقالات نیز دارای مأخذ. این حالت در شکل (۳) که دارای دو وضعیت احتمالی است، نمایانده شده است.

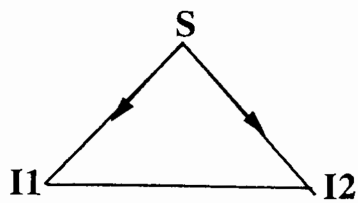


شکل ۳- حالتهای دیگر مطالعات سه وجهی فرآیند تولیداطلاعات

1. Dimensional IPPs

همان‌طور که درشکل (۳) مشاهده می‌شود، در مثال مقاله - نشریه - مأخذ، دو حالت را می‌توان تصوّر کرد. درحالت اول، دو منبع، یعنی نشریه و مقاله، مستقل فرض شده است، در حالی‌که در حالت دوم، «مقاله» مادّه‌ای فرض شده که خود منبعی است برای ماخذ.

حالت دیگر مطالعات سه وجهی این است که از یک منبع دو مادّه حاصل شود. به این معنی که مقاله‌ها ممکن است از یک سو منابعی را تولید کند، و از سوی دیگر، خود از منابعی استفاده کرده و آنها را معرفی کند. این حالت درشکل (۴) نشان داده شده است.



شکل ۴- حالتی دیگر از مطالعات سه وجهی

علاوه بر مطالعات فوق، می‌توان در مورد سایر انواع مطالعات، از جمله مطالعات چهاروجهی نیز فکر کرد و بررسی نمود.

۲- هم‌پوشانی

در بسیاری از مقوله‌های اطلاع‌سنجی هم‌پوشانی از مسائل بسیار مهم است. بنا به تعریف، هم‌پوشانی عبارت است از فصل مشترک نسبی دو مجموعه (اِگِه، ۱۹۹۴). بنا به این تعریف، اگر O نشانهٔ هم‌پوشانی و A و B دو مجموعه باشند، هم‌پوشانی B نسبت به A از رابطهٔ زیر به‌دست می‌آید:

$$O(B/A) = \#(A \cap B)/\#A$$

در رابطهٔ بالا مقدار $A \cap B$ را می‌توان از نظر آماری با انتخاب نمونه‌های مناسب محاسبه کرد. در این‌جا یکی ازمشکلات اصلی ناشی از تعریف عناصر برابر است. به عبارت دیگر، سؤالی که مطرح می‌شود این است که اگر درکتابخانه‌های A و B کتاب یکسانی با ویرایشهای متفاوت وجود داشته باشد، آیا این حالت را می‌توان هم‌پوشانی دانست؟ پاسخ هم مثبت است و هم منفی. اگر عناوین کتابها مورد نظر باشد، می‌توان این حالت را هم‌پوشانی دانست، اما اگر ویرایش جدیدتر توأم با تجدیدنظر باشد، دراین‌صورت کتابها متفاوت تلّقی شده، و هم‌پوشانی وجود ندارد. علاوه بر این، خلأهای دیگری نیز وجود دارد. مشکل دیگر، تعریف هم‌پوشانی درمجموعهٔ نشریات دو کتابخانه است هنگامی که

موجودیها متفاوت باشد. چگونگی تعریف هم‌پوشانی در طرحهای تحقیقاتی و نیز در پایگاههای اطلاعاتی از دیگر مواردی است که باید مورد توجه و مطالعه قرار گیرد. توجّه به هم‌پوشانی در کتابخانه‌ها و پایگاههای اطلاعاتی از این نظر حائز اهمیت است که با تعیین میزان هم‌پوشانی می‌توان میزان نیاز دو کتابخانه را به‌مجموعه‌های یکدیگر تعیین کرد مثلاً، هرقدر هم‌پوشانی کمتر باشد، با برقراری ارتباطات بین کتابخانه‌ای، از جمله ارتباط پیوسته، کتابخانه‌ها می‌توانند مواد جدید بیشتری از یکدیگر در اختیار داشته باشند. این امر به‌ویژه برای کتابخانه‌های کوچک حائز اهمیت است. زیرا چنین کتابخانه‌ای اگر حتی ۱۰۰٪ با یک کتابخانهٔ بزرگ هم‌پوشانی داشته باشد، باز هم حجم عظیمی از منابع کتابخانهٔ دیگر را در اختیار خواهد داشت. همین امر در مورد پایگاههای اطلاعاتی موجود در کتابخانه‌ها و مراکز اطلاع‌رسانی نیز صادق است.

۳- ترکم و پراکندگی

مقیاسهای تراکم تابعهایی است که درجهٔ تقسیمات نابرابر «مواد» را نسبت به «منابع» می‌سنجد. معمولاً درحالت تراکم‌کامل، مقدارچنین تابعی‌برابراست‌با عدد ۱. به‌این‌معنی‌که‌یک‌منبع تمام‌مواد را دربر می‌گیرد. درشرایط‌عکس، تابع تراکم‌برابراست‌با صفر. دراین‌حالت تعداد مواد درتمام‌منابع یکسان‌است.

مقیاسهای پراکندگی توابعی است که از مقیاسهای تراکم حاصل می‌شود و آنها را با حرف g نمایش می‌دهند. تفاوت مقدار این توابع از عدد ۱ (یعنی g-۱) برابر است با مقیاسهای تراکم. مطالعات مربوط به تراکم ریشه در اقتصادسنجی دارند؛ زیرا در آن‌جاست که موقعیتهای نابرابری وجود دارد که مورد مطالعه قرار می‌گیرد، مانند توزیع نابرابر ثروت در یک کشور، یا در جهان. از مثالهای مشهور تمرکز مطلوب می‌توان از ضریب تغییر V و شاخص جینی (G) نام برد. شاخص G در سال ۱۹۰۹ در مقاله Gini در حوزهٔ اقتصادسنجی معرفی شد. پرات[1] نیز در سال ۱۹۷۶ ضریب تراکم جدید C را معرفی کرد، اما کارپنتر[2] در سال ۱۹۷۹ نشان داد که C همان شکل تغییر یافتهٔ شاخص جینی است. وی نشان داد که بین G و C رابطهٔ زیر وجود دارد:

$$C = [N/(N-1)]G$$

در رابطهٔ بالا N برابر است با تعداد طبقات موجود در جامعه؛ اما چون این تعداد بسیار زیاد است، بنابراین رابطهٔ فوق به صورت $C \approx G$ درمی‌آید. این نکته یکی از خلأهای موجود بین اطلاع‌سنجی و اقتصادسنجی بود که توسط کارپنتر پر شد.

1. Pratt
2. Carpenter

در اطلاع‌سنجی نیز موقعیتهای نابرابر بسیاری وجود دارد. مانند این نظریه که می‌گوید تعداد کمی از مجلّه‌ها دارای بیشترین مقاله‌ها راجع به موضوعی خاص است، و بیشتر مجلات کمترین مقاله‌ها را دربارهٔ آن موضوع دارد. همین حالت در مورد نویسندگان و آثارشان، و در مورد واژه‌ها و دفعات ظهورشان در یک متن نیز وجود دارد. بین مقاله‌ها و استنادهایشان، بین کتابها و میزان استفاده از آنها، و نیز بین شهرها و روستاها و ساکنان آنها نیز همین وضعیت حاکم است. بنابراین، در همهٔ این حالات انتظار این است که با استفاده از روشهای مشابه، مقیاسهای تراکم مطلوب و مشابهی به‌کار رود. اِگِه (۱۹۹۴) عقیده دارد چنین مقیاسهایی نقش پلهایی را دارند که فاصلهٔ بین اطلاع‌سنجی و اقتصادسنجی را پر کرده و خلأ موجود را نیز از میان می‌برد.

بعضی موضوعهای مطرح در اطلاع‌سنجی

پس از معرفی اطلاع‌سنجی، مختصری نیز در مورد بعضی از موضوعهای مطرح در اطلاع‌سنجی که در متون اطلاع‌رسانی مورد بحث است ذکر می‌شود. از جملهٔ این موضوعها می‌توان از **کهنگی و رشد**[1]، و **رمزگذاری**[2] نام برد.

الف. کهنگی و رشد

کهنگی و رشد اطلاعات در تمام فعالیتهای اطلاع‌سنجی از موضوعهای مهمّی به حساب می‌آید که خود نیز به دو دلیل با یکدیگر ارتباط نزدیک دارد. دلیل اول این‌که، هر دو با روشی یکسان بررسی می‌شود. به این معنی که تعداد مواد در سال $t + 1$ نسبت به تعداد مواد در سال t محاسبه و بررسی می‌شود. به زبان ریاضی:

$$a(t) - \frac{c(t+1)}{c(t)}$$ رابطهٔ (۱)

در این رابطه a نشان دهندهٔ رشد، و c(t) نمایندهٔ تعداد منابع در زمان t است مثلاً، تعداد استنادهای داده شده به یک اثر پس از t سال). در محاسبات، مقدار a بزرگتر از عدد ۱ ($a>1$)، مبین رشد، و $a<1$ نشان‌دهندهٔ کهنگی است.

دلیل دوم این است که رشد تأثیر مستقیمی بر کهنگی دارد؛ یعنی هرچه رشد بیشتر باشد، متون جدید سریعتر منتشر می‌شود و از این‌رو متون قدیمی نیز با سرعت بیشتری کهنه می‌شود. به‌هرحال، رشد

1. Aging and growth
2. Coding

وکهنگی بر یکدیگر اثر متقابل دارد[۱].

اِگّه (۱۹۹۴) نشان می‌دهد که در شرایط پایدار بهتر است از رابطهٔ زیر استفاده شود:

$$a(t) = e^{c'(t)/c(t)}$$ رابطهٔ (۲)

هریک از رابطه‌های ۱ و ۲ در تمام مطالعات مربوط به محاسبهٔ رشد وکهنگی مورد استفاده بوده و در تعیین توزیع سن یا رشد اطلاعات نقش کلیدی دارد. همان‌طورکه اِگّه و رائو (۱۹۹۲a و ۱۹۹۲b) اظهار می‌دارند، آنچه که در رابطه‌های بالا اهمیّت دارد این است که بتوان واقعیت توزیع رشد و یا طول عمر متون را مشخص کرد. با استفاده از هریک از این دو رابطه می‌توان رشد کتابخانه‌ها، طول عمر مواد کتابخانه، رشد جامعهٔ علمی، و مواردی از این قبیل را محاسبه و بررسی کرد. باید توجه داشت که رشد متون در جهان بر رشد مجموعه‌های کتابخانه‌ها و نیز حجم پایگاههای اطلاعاتی تأثیر دارد. این امر در مورد طول عمر اسناد و مدارک نیز صادق است. علاوه بر این، از طول عمر متون می‌توان به عنوان معیاری مهمّ در سفارشهای کتابخانه استفاده کرد. به‌ویژه در مواقعی که محدودیتهای مالی وجود دارد، بهتر است متونی سفارش و خریداری شود که شاخص طول عمر (a) آنها بیشتر است، به عبارت دیگر، پس از گذشت زمان طولانی‌تری کهنه می‌شود.

ب. رمزگذاری

یکی دیگر از مقوله‌های مطرح در اطلاع‌سنجی رمزگذاری است. اطلاع‌سنجی با زبان‌شناسی مقداری[۲]، و از آن‌جا با مفاهیم اصلی نظریهٔ اطلاعات ارتباط دارد. آنچه که در این‌جا اهمیّت داشته و می‌تواند در اطلاع‌سنجی وارد شود، بررسیها و محاسبه‌های کمّی مربوط به رابطهٔ اطلاعات نوشتاری با زبان‌شناسی است. رمزها که از ابتدایی‌ترین اجزای اطلاعاتی یعنی بیتها ساخته می‌شوند، در واقع مبنای اصلی نظریهٔ اطلاعات است و شانون و ویوِر (۱۹۴۹) باتوجه به‌آنها نظریهٔ خود را در مورد به رمز درآوردن ارائه کردند.

در خدمات کتابخانه‌ها و تولید کتاب نیز رمزها اهمیّت خاصّ خود را دارند و اثرات آنها در بازیابی اطلاعات مشهود است. شماره‌استاندارد بین‌المللی‌کتاب[۳] (شابک) و شماره استاندارد

۱- در این‌جا کهنگی معنایی است که معادل هر دو واژهٔ Aging و Obsolescence قرار داده شده و به عبارت دیگر معنای هر دو واژهٔ اخیر یکسان تلقّی شده است.

2. Quantitative Linguistics

3. ISBN = (International Standard Book Number)

بین‌المللی پی‌آیند[1] از جمله شماره‌های رمزی است که در عملیات روزمرهٔ کتابخانه‌ها بسیار مورد استفاده است.

در بررسی متون، فشرده‌سازی از فنونی است که کاربرد فراوان یافته است. این فن با استفاده از قانون زیپف صورت می‌گیرد که ریشه در زبان‌شناسی دارد، و مبنای نظریه فشرده‌سازی[2] است. در فشرده‌سازی متون، آگاهی دقیق از بسامد کلمات، در طول رمزی که مورد استفاده قرار خواهد گرفت تأثیر دارد. با این آگاهی می‌توان به حد مطلوبی از فشردگیِ کلمات و عبارات یک متن دست یافت. استفاده از این شیوه در فن‌آوری صفحه‌های فشرده نوری (CD-ROM) و فن‌آوریهای نظیر آن رواج داشته و موجب صرفه‌جویی در فضا و منابع مالی است. به همین دلیل فشرده‌سازی از جمله فنونی است که امروزه در فن‌آوری نظامهای چند رسانه‌ای[3] نقش اساسی دارد.

زمینه‌های تحقیق در اطلاع‌سنجی

باتوجّه به این‌که بین مقوله‌های اطلاع‌سنجی، علم‌سنجی، و کتاب‌سنجی مشابهتهایی وجود دارد، و چون در بعضی موارد خطوط مشخصی بین این حوزه‌ها ترسیم نشده، به ناچار ممکن است در حوزه‌های تحقیقاتی این مقوله‌ها نیز هم‌پوشانی مشاهده شود. با در نظرگرفتن این ملاحظات، مواردی که فهرست‌وار در زیر آورده می‌شود، می‌تواند جزو حوزه‌های تحقیقاتی اطلاع‌سنجی به‌حساب آید. پرداختن به این موضوعها می‌تواند موجب رشد هرچه بیشتر این حوزهٔ علمی گردد:

- انجام مطالعات کمّی در مورد استفاده از کتب، فراهم‌آوری، توزیع سنّی مدارک، و مانند آن؛
- انجام مطالعات کمّی در مورد امانت و گردش کتاب؛
- مطالعات و یا تحلیلهای استنادی؛
- انجام مطالعات کمّی در مورد آثار منتشره در نشریات، مثلاً براساس شمول مطالب، استفاده، استنادها، و غیره؛
- انجام مطالعات کمّی دربارهٔ آثار نویسندگان؛
- انجام مطالعات کمّی دربارهٔ کهنگی و رشد متون؛
- تجزیه و تحلیل کمّی علوم (مانند تعیین شاخصهای علم و تجزیه و تحلیل علوم براساس کشور، زبان، موضوع، و غیره)؛
- مشخص کردن روابط بین حوزه‌های علمی مختلف؛

1. ISSN = International Standard Serial Number

2. Compression Theory

3. Multi-media

- ساختار موضوعات علمی؛
- ارزیابی تحقیقات علمی (برمبنای مؤسسات، اشخاص، کشورها و غیره.

بدیهی است که آنچه در بالا آمد صرفاً نمونه‌هایی از موضوعهای تحقیق‌پذیر در حوزهٔ اطلاع‌سنجی است و خوانندگان محترم خود می‌توانند در مورد موضوعهای مرتبط دیگری بیندیشند و تحقیق کنند.

منابع و مآخذ

امیرحسینی، مازیار: «کتاب‌سنجی و اطلاع‌سنجی»، **فصلنامه کتاب**، ۱۳۷۱، ۱ (۴): ۱۸۳-۲۰۹.

The American Heritage dictionary of the English language. (1992). 3rd ed. Boston: Hoghton Mifflin Company.

Cole, F.J.; Eales, N.B. (1917). The history of comparative anatomy: part 1: a statistical analysis of the literature. *Science progress* 11: 578-596.

Egghe, L. (1994) . A theory of continuous rates and applications to the theory of growth and obsolescence rates. *Information Processing and Management*, 30(2): 279-292.

Egghe, L. (1994). Bridging the gaps: conceptual discussions on informetrics. *Scientometirics*, 30(1): 35-47.

Egghe, Leo. (1994). Little science, big science ... and beyond. *Scientometrics*, 30(2-3): 389-392.

Hulme, E.W. (1923). *Statistical bibliography in relation to the growth of modern civilization*. London: Grafton.

Rajan, T.N. and Sen, B.K. (1985). An essay on informetrics: a study in growth and development. in: I.N. Sengupta and S.K. Kapoor, eds. *Bibliometrics studies and current information*. Culcutta, India: Ideal Press.

Ravichandra Rao, I.K. (1994). Little scientometrics, big scientometrics ... and beyond. *Scientometrics*, 30(2-3): 465-469.

Russel, Jane M. (1994). Back to the future of informetrics. *Scientometrics*, 30(2-3) : 407-410.

Sengupta, I.N. (1992) Bibliometrics, informetrics, Scientometrics, and librarmetrics: an overview. *Libri*, 42(2): 75-98.

محمد حسین رئوفی

رویکرد سیستمی در مدیریت مدرسه

چکیده

رویکرد سیستمی دیدگاهی جدید در امر مدیریت و اداره سازمانهاست. در این مقاله نویسنده از سازمانهای آموزشی و کلیه مدارس به عنوان سیستمهای اجتماعی ـ آموزشی یاد کرده و به بهره گیری از روشهای سیستمی در امر اداره سازمانهای آموزشی و حل مسائل آنها پرداخته است. از بین روشهای تحلیل سیستمی، از روش «تحلیل سیستمی» کافمن استفاده شده و از ابزار و الگوهای سیستمی در پیشبرد پروژه‌های آموزشی مانند: الگوی ارزشیابی و بازنگری برنامه (PERT)، مدیریت مبتنی بر هدف (M.B.O)، روش مسیر بحرانی (C.P.M) و سیستم طرح و برنامه‌ریزی و بودجه‌بندی (P.P.B.S)، روش ارزشیابی و بازنگری برنامه (PERT) تشریح گردیده است. مدیران با بهره گیری از این الگو یا ابزار سیستمی خواهند توانست که با صرفه‌جویی در زمان و کاهش هزینه‌ها راه دست‌یابی به اهداف سازمان را هموار سازند.

رویکرد سیستمی در مدیریت مدرسه

برای ادارهٔ اثربخش مدارس پیچیده، دانشگاهها و سازمانهای آموزشی، نیاز به‌مدیریت حرفه‌ای برای پیشرفت امور آموزشی مورد تأکید است. در سالهای اخیر نیاز به پژوهشهای کاربردی درسازمانهای آموزشی، به شهرت رویکرد سیستمی بیش از پیش افزوده است، اصطلاحی که شامل مفاهیم مختلف و شیوه‌های مورد استفاده توسط مدارس و سازمانهای آموزشی است. منظور ما در این مقاله صرفاً معرفی برخی مفاهیم،روشهاو منابع موردنیازبرای‌خواننده‌بوده‌و قصدآن‌نیست‌که‌یک‌بررسی‌جامع‌صورت‌گیرد.

فرآیند یا تولید؟ رویکرد فرآیندی

هنری فایول اولین کسی بود که به ارائهٔ برخی از فرآیندهای عمومی مدیریت از جمله:

برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، فرماندهی، هماهنگی، و نیز کنترل و ارزشیابی پرداخت(۱).

در سال ۱۹۳۴ گیولیک[1] و اورویک[2] وظایف اصلی مدیران را شامل: برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، کارگزینی، راهنمایی، هماهنگی، گزارشها و امور مالی برشمردند و در یک کلمه تحت عنوان POSDCORB -که حروف آن برگرفته از حروف اول هریک از فرآیندهای مدیریت است - پیشنهاد نمودند(۲).

بعد از جنگ جهانی دوم مدیریت آموزشی به عصری که تأکید بر فرآیندهای مدیریت مورد نظر بود، پا نهاد. سیرز[3] تحت تأثیر آثار و نوشته‌های مدیریت قرار گرفت و کاربرد رویکرد فرآیند را در مدیریت آموزشی ارائه داد. او فرآیندهای مدیریت را مشتمل بر: برنامه‌ریزی، سازماندهی، هماهنگی، و ارزشیابی بیان کرد(۳).

تأکید بر فرآیند، بعدها در نوشته‌های کمپبل[4]، گرِگ[5]، کربالی[6]، رامسی‌یر[7]، گریفیث[8]، همفیل[9] و دیگر صاحب‌نظران د رحوزه مدیریت آموزشی ارائه گردید.

توجه به فرآیند (آنچه راکه مدیر انجام می‌دهد) و نیز توجه به کارآیی (چگونگی انجام کار) هنوز هم برنامه‌کار مدیران را شامل می‌شود. ولی باید گفت که توجه و پیشرفتی در تأکید برنتایج (آنچه را که به دست می‌آید) وجود دارد.

تأکید بر نتایج

گرچه مدیریت یک فرآیند است و فعالیتهای زیادی را دربرمی‌گیرد اما باید دید که مقصود از این فعالیتها چیست و نتایج آنها چه باید باشد؟ امروزه پیشرفت سریعی در مدیریت آموزشی به سوی تأکید بر نتایج بدون این‌که از اهمیّت فرآیند وکارآیی مدیریت کاسته شود، وجود دارد. وظیفه و ویژگی مدیر آموزشی، اثربخش بودن وی در سازمان است. اثربخشی عبارت است از حد و درجه‌ای که در آن مدیر به نتایج مورد انتظار سازمان دست یابد.

در این دیدگاه اولاً نتایج مطلوب مورد نظر است. ثانیاً به فعالیتها و یا فرآیندهایی که برای رسیدن به نتایج مطلوب مورد نیاز است باید توجه بشود. رویکرد سیستمی ابزار لازم در جهت «دست‌یابی

---

1. Gulick
2. Urwick
3. Sears
4. Campbell
5. Gregg
6. Corbally
7. Ramseyer
8. Griffiths
9. Hemphil

به‌اهداف» یا «نتیجه مداری» مدیریت مدرسه را فراهم می‌کند، رویکرد سیستمی به برون‌داد تأکید دارد و فرآیندهای مدیریت راکه شامل برنامه‌ریزی، سازماندهی، رهبری، هماهنگی و کنترل است به‌طور یکجا در قالبی منطقی و مدیریتی به تصویر می‌کشد.

مفاهیم سیستمهای بنیادی: پیشرفت تفکر سیستمی

مفاهیم سیستمی اول بار در نوشته‌های لودویک ون برتالانفی[1] ارائه شد. وی سیستمهای زیست‌شناسی را به عنوان یک مجموعه یاکل که با محیط خود ارتباط دارند و شامل تأثیرگذاری و تأثیرپذیری با زیرمجموعهٔ خود هستند و همگی درجهت اهداف کل همکاری دارند، ذکر کرد. این مفهوم بعدها غیر از زیست‌شناسی در سایر علوم طبیعی، مهندسی، مدیریت و علوم رفتاری مورد استفاده قرار گرفت.

هنری پینتر[2] یکی از پیش‌کسوتانی بود که مفاهیم سیستمها را در مهندسی به کار برد. وی‌ینر[3]، را پوپورت[4] و اشبای[5] خدمات ارزنده‌ای را در پیشبرد علم سایبرنتیک، اصطلاحی که توسط آمپر در توصیف رویکردی که تأکید بر ارتباطات و کنترل داشت، به‌کار بردند.

کاربرد رویکرد سیستمی در مدیریت و سیستمهای آموزشی اغلب به مفاهیم سایبرنتیک ارتباط می‌یابد و مجموعه‌ای از تفکرات سیستمی که غالباً به نظریه عمومی سیستمها «ارتباط» می‌یابد. کاربردهای جداگانه‌ای از تفکر سیستمی، همچنین نظریه عمومی سیستمها و نظریه سایبرنتیک و... در جهت توصیف کاربردی تفکر سیستمی نیز به کار رفته است. در طول سالیان دراز اصول سایبرنتیک در فرآیند یادگیری مورد استفاده بوده است. نهضت رویکرد سیستمی در مدیریت آموزشی گرچه خیلی جوان است ولی در حال رشد سریع می‌باشد. اصطلاحات و روشهایی که با آن به‌کار می‌رود برای اولین‌بار در سالهای ۱۹۷۰-۱۹۶۰ به عنوان یک نهضت در مدیریت آموزشی مورد استفاده قرار گرفت. هرچندکه عوامل زیادی درکاربرد و بهره گیری از رویکرد سیستمی درمدیریت آموزشی مشارکت داشته‌اند، ولی انجمن مدیران مدارس امریکا (AASA) احتمالاً بیشترین سهم را در این نهضت به عهده داشته است. روزنامه‌ها، مجلّه‌ها، و نیز رساله‌های مربوط به رویکرد سیستمی در سالهای ۱۹۶۰ اولین گام در رشد ادبیّات سیستمی را به‌عنوان یک مجموعه که توسط دانشمندان در مدیریت آموزشی صورت

1. Ludvick von ber talanfi
2. Henry Paynter
3. Wiener
4. Rapoport
5. Ashby

گرفت، برداشتند. در زمره نویسندگان و صاحب‌نظران برجستهٔ این دوره می‌توان از افراد زیر با نوشته‌هایشان نام برد:

فرانک دابلیوبنگارت[1]: تحلیل سیستمهای آموزش و پرورش (۱۹۶۹).

رابرت ال گرانگر[2]: رهبری در آموزش و پرورش (۱۹۷۱).

رالف ا. ون دوسلدروپ[3]: تصمیم‌گیری درآموزش وپرورش ازطریق پژوهش عملیاتی(۱۹۷۱).

راجر اِ.کافمن[4]: برنامه‌ریزی سیستمی در آموزش و پرورش (۱۹۷۲).

جی. اچ. مک گراث[5]: سیستمهای برنامه‌ریزی در مدیریت مدرسه (۱۹۷۲)

توماس جی. سرجیووانی[6] و فرددی کارور[7]: مدیریت و سرپرستی مدارس جدید: یک نظریه مدیریت آموزشی (۱۹۷۳).

گلن ال ایمگارت[8] و فرانسیس ج. پیلکی[9]: معرفی سیستمهای مدیریت آموزشی (۱۹۷۳).

اما انتظار می‌رود که ادبیّات و پیشینهٔ رویکرد سیستمی در مدیریّت آموزشی به پیشرفت خود ادامه دهد.

سیستم چیست؟

تعریف سیستم از زمانی که متفکّران قرن بیستم به بینش سیستمی روی آورده‌اند از جمله مسائلی بوده است که مباحثات فراوانی را در پی داشته است. گروهی سیستم را عبارت از هرچیزی که متشکل از عناصر مرتبط باهم باشد تعریف نموده‌اند(۴). به عقیدهٔ برخی صاحب‌نظران سیستم مجموعه‌ای از افراد و روابط میان آنهاست که توسط ویژگیهای معینی با هم وابسته یا مرتبط می‌شوند و این افراد با محیطشان یک کل را تشکیل می‌دهند(۵). برطبق نظر اکاف سیستم مجموعه‌ای از عناصر وابسته به هم است(۶). کافمن سیستم را به عنوان مجموعه‌ای از بخشها که به‌طور مستقل و از طرفی با یکدیگر برای رسیدن به‌نتایج مورد نظر براساس نیازها ارتباط دارند، تعریف می‌کند(۷). گرنگر می‌گوید که «سیستم ممکن است مجموعهٔ وسیعی از عناصر که به‌گونه‌ای پویا به هم وابسته‌اند تعریف شود»(۸).

---

1. Frank W.Benghart
2. Robert l. Granger
3. Ralph A. Van Dusseldorp
4. Roger A. Kaufman
5. G.H. Mcgrath
6. Thomas G.Sergiovanni
7. Fred D.Carver
8. Glen . L. Immegart
9. Frances G.Pilecki

باتوجه به تعریفهای فوق باید گفت که سیستم، یک کل یا مجموعه‌ای شامل بخشها و زیربخشهاست که به‌گونه‌ای پویا با خود و نیز با کل مجموعه در ارتباط هستند.

انواع مختلفی از سیستمها وجود دارند (مانند سیستمهای مادی مکانیکی، ارگانیکی، اجتماعی، ماشینی، انسانی و...) که ممکن است بسیار وسیع و پیچیده و یا کوچک و ساده باشند. سیستمها به‌طور کلی تحت عنوان سیستمهای بسته و سیستمهای باز طبقه‌بندی می‌شوند. سیستمهای بسته ایستا هستند. نتایج کار آنان از قبل قابل پیش‌بینی است و دارای مرز و محدود بوده و در مقابل نفوذ اثرات خارج مقاوم هستند(۹).

از طرفی عناصرِ سیستمهای باز از طریق محرکهای موجود بین آنان متأثر می‌شوند. این سیستمها پویاست و نتایج کار آنان از قبل قابل پیش‌بینی نیست. مرزهای آنها نامحدود و نفوذپذیر و قابل تغییر است، اکثر سازمانهای انسانی عملاً سیستمهای باز و خود نظم هستند. این سازمانها با عناصر درونی خود و نیز با محیط اطراف در ارتباط بوده و به‌گونه‌ای هدفمند پیش می‌روند(۱۰).

رویکرد سیستمی چیست؟

تعریفی از اصطلاح رویکرد سیستمی که دارای کاربرد جامع باشد وجود ندارد. اما رویکرد سیستمی ممکن است به فعالیّتها یا فرآیندهای گوناگون سیستم مدار که ممکن است در زمانهای مختلف در یک سازمان منحصر به فرد و یا در سازمانهای مختلف روی دهد اشاره کند. در ساده‌ترین تعریف رویکرد سیستمی یک راه تفکر است که ممکن است به صورت غیرعمد به نظریهٔ سیستمها مربوط گردد. رویکرد سیستمی به تفکر به صورت یک کل می‌نگرد، چه برای یک مشکل یا یک وظیفه یا کار گروهی و نیز تعاملات زیرمجموعهٔ آنها در جهت تجزیه و تحلیل و انتخاب و تکمیل آنها. این شکل تفکر بستگی منطقی بر داده‌ها و تحلیل دارد تا درک مستقیم. در این رابطه رویکرد سیستمی ممکن است در جهت آماده کردن یک وعده غذا، طراحی یک جشن ازدواج، شکل دادن یک تیم فعال فوتبال و یا اداره کردن یک مدرسه، همگی بدون بهره گیری از فلوچارتها، رایانه‌ها و یا مدلهای ریاضی باشد.

ایمگارت و پیلکی[1] درک سیستمی از تفکر را بسیار روشن توصیف می‌کنند. آنان اعتقاد دارند که در یک بررسی خیلی ساده تفکر سیستمی یک تفکر سیستماتیک و یک تفکر مرتبط است، بدین معنی که این نوع تفکر واقعاً تفکری است با فرآیندی هوشیارانه، اثرگذاری و اثرپذیری. ثانیاً تفکر سیستمی یک تفکر سیستماتیک دارای روش‌شناسی جامع و تحلیلی براساس طبیعت آن است.

به هر حال تفکر سیستمی یک تفکر همبسته و هماهنگ است که به ارتباطات، ارتباطات درونی و

1. Immegart and pilecki

نیز راهبردها می‌پردازد. این نوع تفکر ممکن است جهت طراحی فرآیند تصمیم‌گیری، حل مسأله، مدیریت یک پروژه و ارزشیابی بدون این‌که از فن‌آوری پیچیده استفاده شود، به‌کار رود؛ به این معنی که به آن وابسته می‌گردد(۱۱).

سرجیووانی وکارور[1] به استفاده غیرتکنولوژیکی در درک خود از رویکرد سیستمی در آموزش و پرورش تأکید می‌کنند. رویکرد سیستمی چیزی است که به نتایج توجه داشته و در طراحی، حل مسأله و فعالیّتهای مربوط به تصمیم‌گیری مورد استفاده قرار می‌گیرد، و تفکری هوشمندانه است که می‌تواند بدون به کارگیری رایانه و یا دیگر ابزار و یا روشهای تحلیل ریاضی انجام گیرد، به این معنی که ابزار فوق ابزار کمکی در این رابطه می‌باشند ولی این نوع تفکر وابسته به‌این ابزار نیست(۱۲).

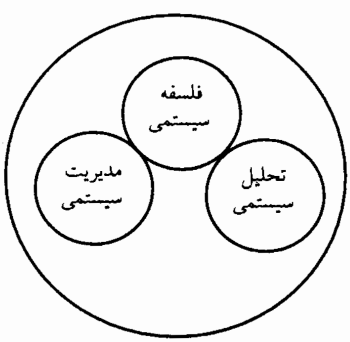
برداشت و ادراک جانسون، گست و روزنزویگ از رویکرد سیستمی به گونه‌ای که در حال حاضر در مدیریت مورد استفاده است، شامل موارد زیر است:

۱- فلسفهٔ سیستمی یا «راه و روش تفکر».

۲- تحلیل سیستمی، روش یا الگویی در جهت حل مسأله یا تصمیم‌گیری.

۳- مدیریت سیستمی، که شامل کاربرد ابزار سیستمی یا شیوه‌هایی برای سرپرستی مدیریت عملکرد، پروژه و یا برنامه است. این نوع مدیریت با یک مدل عمومی از درون‌داد - تبدیل - برون‌داد همراه با شناخت عواملی چون ابزار دارای توانایی و اطلاعات همراه است.

برداشت آنان از رویکرد سیستمی در شکل زیر نشان داده شده است(۱۳).



اقتباس از ریچارد الف. جانسون، فردریک کست و جیمز روزنزویگ: «تئوری و مدیریت سیستمی» ۱۹۷۳ ص ۱۸.

---

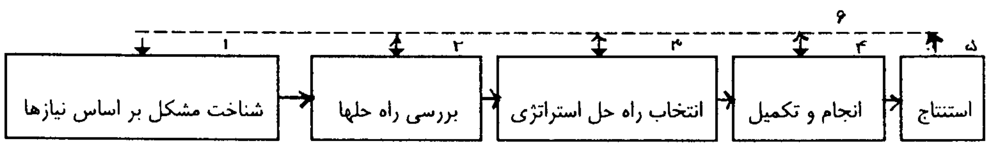
1. Sergiovanni and Carver

رویکرد سیستمی

کافمن از اولین کسانی بود که از رویکرد سیستمی در آموزش و پرورش استفاده کرد[۱۴]. وی رویکرد سیستمی را به عنوان یک فرآیند منطقی و عقلانی حل مشکل که در جهت شناخت مشکلات و حل آنها در آموزش و پرورش می‌توان استفاده کرد، تعریف نمود. این نوع فرآیند براساس تعریف وی فرآیندی است که در آن نیازها شناخته شده، مشکلات یا مسائل براساس نیازها بررسی شده، راه حلها از بین اقسام یا گزینه‌ها انتخاب شده، روشها و ابزار لازم تهیه و تکمیل گردیده، نتایج ارزیابی گشته و در صورت لزوم تجدید نظر در تمام یا برخی از بخشهای سیستم صورت گرفته و در نتیجه نیازها برطرف گردیده است[۱۵].

کافمن فرآیند حل مسأله را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخش اول مراحل (۱) و (۲) طراحی سیستم را شامل می‌شود. در مرحله (۲) از تحلیل سیستمی استفاده می‌گردد.

بخش دوم شامل مراحل (۳)، (۴) و (۵) یعنی ترکیب سیستمی را شامل می‌شود. مرحلهٔ (۶) بازنگری است. مراحل شش‌گانهٔ حل مشکل در تحلیل سیستمی کافمن در شکل زیر نشان داده شده است.



فرآیند عمومی حل مشکل -۵ مرحله از ۶ مرحله تعریف شده که شماره گذاری گردیده است، آخرین مرحله (بازنگری در صورت نیاز) به صورت خطوط نقطه‌چین نشان داده شده است.

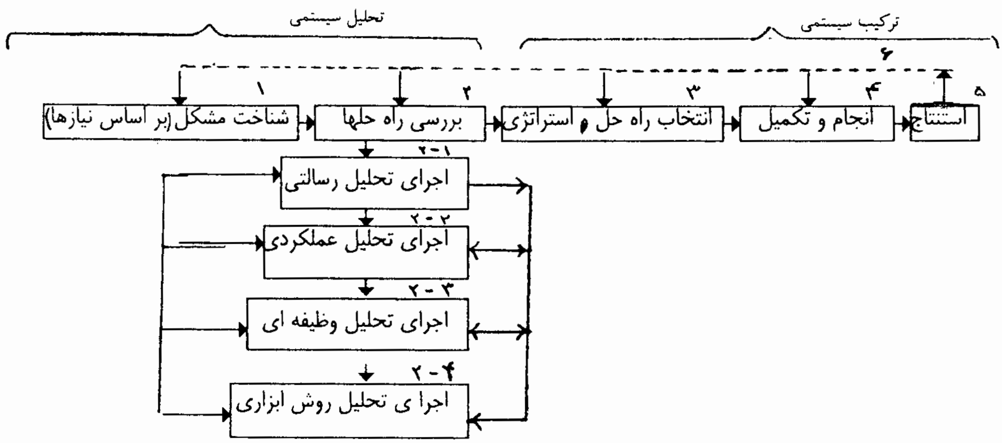
باید توجه داشت که تجدیدنظر ممکن است که در هیچ یک از مراحل حل مشکل مورد نیاز نباشد.

تحلیل سیستمی

تحلیل سیستمی یک ابزار فرآیندی است که ممکن است در هر یک از مراحل رویکرد سیستمی در مدیریت آموزشی به کار رود. تحلیل سیستمی ممکن است در سطوح بالای یک سازمان آموزشی، در ارتباط با رایانه و سیستمهای پیچیده به کار رود.

ازطرفی باید گفت که رویکرد سیستمی فرآیندی است که می‌توان از آن در مدیریت مدرسه بهره گرفت و یا معلم درکلاس درس بدون بهره گیری از سخت‌افزار در جهت حل مشکل از آن استفاده کند.

به طوری که در نمودار فرآیند حل مشکل کافمن ملاحظه شد برنامه‌ریزی سیستمی وی شامل ساختارگام‌به گام است که از الگوی تحلیل سیستمی از کل به جزء (انجام تحلیل رسالت، تحلیل عملکرد، تحلیل وظیفه و تحلیل روش و ابزار) به صورت زیر استفاده شده است.



اقتباس از: «مبانی مدیریت مدرسه»، نوشته توماس لندرز و جودیس مایر، ۱۹۷۷، ص ۴۰۳.

فلوچارت نشان‌دهندهٔ برنامه‌ریزی سیستمی آموزش و پرورش و ترکیب سیستمی آن است و همچنین شکلی از رویکرد سیستمی و مراحل تحلیل سیستمی آموزش و پرورش را نشان می‌دهد. توجه به این نکته ضروری است که تحلیل روشی - ابزاری می‌تواند پس از تکمیل مرحله تحلیل رسالتی، عملکردی و وظیفه‌ای و یا به طور موازی با هر یک از مراحل تحلیل پسیستمی تکمیل گردد.

روشها و ابزار سیستمی

ابزار سیستمی، ابزاری هوشمندانه و تفکری نظام‌دار است. به هر حال، پروژه‌ها و یا اموری که به گونه‌ای موفقیت‌آمیز در ذهن سازماندهی شوند محدودند. برای اموری که تاحدی پیچیده‌اند، روشها و ابزار گوناگونی مورد استفاده قرار می‌گیرد. ابزار گرافیکی مانند فلوچارتها و مدلها و «نقشه‌های سیستمی» نیز مدلهایی مفیدند.

مدلهای ریاضی در برخی از مطالعات کمّی مورد استفاده قرار می‌گیرند[۱۶] رایانه نیز وسیله یا ابزاری است که محاسنی چون سرعت و دقّت درانجام کارها، و بالابودن ظرفیت نگهداری داده‌ها را دارد.

سیستمهای اطلاعاتی مدیریت یا (Mis)، پروژه‌های عملیاتی (OR) با بهره گیری از رایانه در فرآیند تصمیم‌گیری و حل مسأله مورد استفاده قرار می‌گیرد. سایر روشهای برنامه‌ریزی و حل مسأله که ممکن است به استفاده از رایانه نیاز داشته و یا نداشته باشد شامل تشخیص نیازها، طراحی سیستم، تحلیل سیستم و ترکیب سیستم می‌شود.

ارزشیابی و بازنگری برنامه یا (PERT) و روش مسیر بحرانی یا (CPM)، ابزار سیستمی در مدیریت پروژه است. برنامه‌ریزی، طراحی و بودجه‌بندی و ارزیابی سیستم یا (PPBES) و مدیریت مبتنی بر هدف یا (MBO) زمانی که به عنوان یک سیستم طراحی و تکمیل می‌شود اصول سیستمی را در مدیریت سازمانهای آموزش و پرورش مورد استفاده قرار می‌دهد. به‌هرحال، بهره گیری از ابزار سیستمی و رویکرد سیستمی مثل تحلیل سیستمی و PERT و PPBES و MBO به گونه‌ای انکارناپذیر در حال رشد و توسعه است. در این‌جا به تشریح آماری پرت به عنوان یک ابزار سیستمی در مدیریت می‌پردازیم.

الگوی ارزیابی و بازنگری برنامه یا پرت *(PERT)*

پرت یک ابزار مدیریت سیستمی است. این ابزار روشی مفید برای برنامه‌ریزی انجام و کنترل فعالیتهاست که راه رسیدن به‌اهداف را هموار می‌سازد. این روش برای به حداقل رساندن تأخیر، وقفه و تضاد در بهره‌وری، هماهنگ کردن قسمتهای مختلف یک کار و تسریع در تکمیل برنامه‌ها به کار می‌رود[۱۷].

الگوی بازنگری و ارزیابی برنامه (پرت) دارای چهار ویژگی به صورت زیر است:

۱- یک شبکه که به صورت چارت یا نمودار رسم و نوع ارتباط و تسلسل فعالیتهای (رویدادها) در جهت رسیدن به تکمیل یک هدف را نشان می‌دهد.

۲- سه زمان تخمینی برای تکمیل هر یک از فعالیتها (رویدادها) در شبکه: زمان با خوش‌بینی، زمان محتمل و زمان با بدبینی.

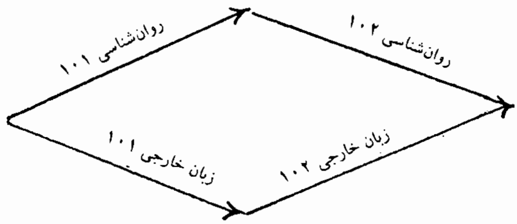
۳- یک رابطه در جهت محاسبهٔ توزیع احتمالی «زمان انتظار» جهت تکمیل فعالیتها (رویدادها).

۴- شناخت مسیر طولانی‌ترین زمان مورد انتظار شبکه که با عنوان «مسیر بحرانی» مشخّص می‌شود. تا زمانی که این مسیر کامل نگردد هدف معلوم نخواهد شد[۱۸].

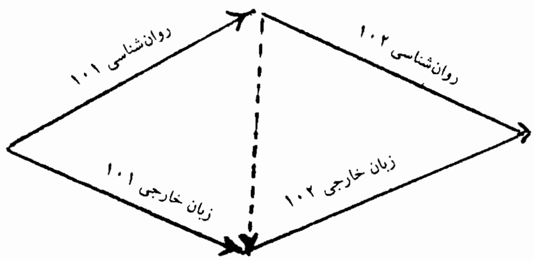
از الگوی فوق در پژوهش و توسعهٔ تولیدات و فرآیندهای جدید همچنین در ساختار طرحها و نیز در برنامه‌ریزیهای مدرن‌استفاده می‌شود.

ساختار شبکه

هر شبکه از تعدادی فعالیت تشکیل می‌شود. یک فعالیت عبارت از کاری است که جهت انجام آن منابعی چون زمان،کارگر، انرژی، پول یا هر نسبتی از این منابع نیاز است. فعالیّت در شبکه با یک خط ممتد جهت‌دار نشان داده می‌شود. نوع ارتباط فعالیتها براساس پیش نیاز در شبکه ازاهمیّت زیاد برخوردار است. مثلاً «در ساختن یک بنا» در رسم شبکه آن باید توجه داشت که قبل از حفر زمین نمی‌توان پایه‌ها را بنا کرد. همچنین در انجام یک پروژهٔ آموزشی باید به رعایت پیش‌نیاز و ارائه فعالیتها توجه داشت. لذا در شبکهٔ زیر نوع همبستگی و ارتباط فعالیتها نشان داده شده است[۱۹].

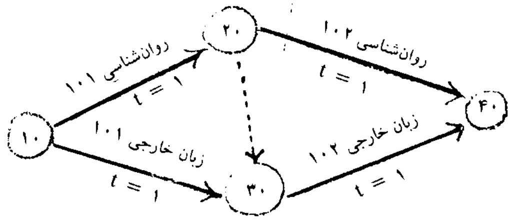


حال براساس شبکهٔ فوق فرض کنیم که روان‌شناسی ۱۰۱ پیش‌نیاز روان‌شناسی ۱۰۲ و زبان ۱۰۱ پیش‌نیاز زبان خارجی ۱۰۲ باشد. حال اگر در تغییراتی قرار باشد که روان‌شناسی ۱۰۱ پیش‌نیاز زبان خارجی ۱۰۲ هم باشد، روان‌شناسی ۱۰۱ باید قبل از شروع زبان خارجی ۱۰۲ به اتمام رسیده باشد. این‌نوع همبستگی توسط یک فعالیت مجازی نشان داده می‌شود (فعالیت مجازی فعالیتی است که به‌صورت یک بردار نقطه‌چینی نشان داده می‌شود و فاقد زمان است. این نوع فعالیت تنها رابطه پیش‌نیاز و پس‌نیاز را نشان می‌دهد).



رویداد در شبکه

انتهای هریک از فعالیتها که به صورت یک بردار باشد با یک دایره یا بیضی نشان داده می‌شود و نشانهٔ اتمام یک فعالیت و شروع فعالیت بعدی است. این ابتدا و انتهای هریک از فعالیتها «رویداد» نامیده می‌شود. در شکل زیر شبکهٔ قبل با رویداد در ابتدا و انتهای هر فعالیت که با کد شماره گذاری شده، مشخّص گردیده است.



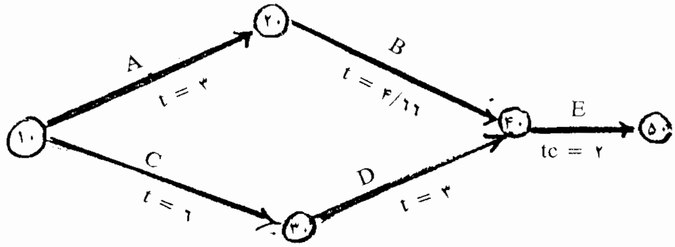
محاسبهٔ مسیر بحرانی و فعالیّتهای بحرانی در شبکه

برای محاسبهٔ مسیر بحرانی در شبکه، باید ابتدا مقدار که TE برای هریک از فعالیتها و نیز بـرای شبکه را محاسبه‌کرد برای این‌کار از رابطهٔ $TE = TE + te$[1][2] در آن زودترین زمان شروع هر فعالیت مساوی با زودترین زمان شروع فعالیت قبل به اضافهٔ زمان مورد انتظار فعالیت مورد نظر است، استفاده می‌شود. پس از محاسبهٔ مقادیر که TE باید به محاسبه TL[3] برای هریک از رویدادها و نیز برای شبکه پرداخت. در این مورد از رابطهٔ $TL = TL - te$ که در آن دیرترین زمان انجام یک فعالیت مساوی با دیرترین زمان انجام فعالیت قبلی منهای زمان مورد انتظار است، استفاده می‌کنیم. پس از محاسبهٔ مقادیر صفر TE و TL شبکه و نیز برای هر یک از فعالیتها مقدار S[4] یا فرجه یا زمان کندکاری را می‌توان محاسبه کرد. درصورتی‌که مقدار قدر مطلق جبری S شود فعالیت، بحرانی و مسیر، مسیر بـحرانـی است، در صورتی که S برابر عددی مثبت باشد می‌توان فعالیت را به همان مقدار زمان به تأخیر انداخت بدون این‌که هیچ‌گونه تأخیری در کل پروژه ایجاد شود. مثال: می‌خواهیم شبکه پروژه زیر را رسم و مسیر بحرانی را محاسبه‌کنیم[۲۰].

فعالیتها	رویداد	a	m	b	te
A	۱۰-۲۰	۲	۳	۴	۳
B	۲۰-۴۰	۲	۵	۶	۴/۶۶
C	۱۰-۳۰	۴	۶	۸	۶
D	۳۰-۴۰	۱	۳	۵	۳
E	۴۰-۵۰	۱	۲	۳	۲

۱- te = زمان مورد نظر برای انجام یک فعالیت
۲- TE = زودترین زمان شروع یک فعالیت
۳- TL = دیرترین زمان شروع یک فعالیت
۴- S = فرجه یا زمان کندکاری

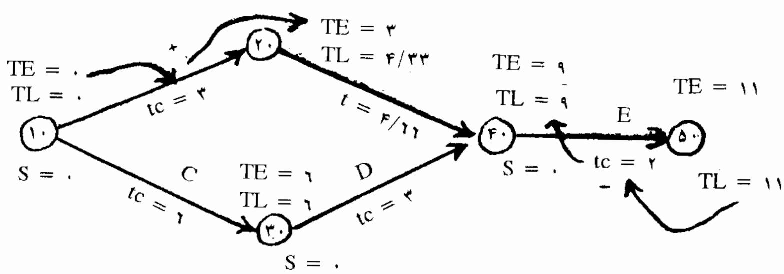
ابتدا براساس مفروضات ارائه شده شبکه را رسم می‌کنیم.



در جدول زمان با خوش‌بینی (a) و زمان محتمل (m) و زمان با بدبینی (b) داده شده است. زمان مورد انتظار te با استفاده از رابطه $te = \frac{ta + 4(tm) + b}{6}$ برای هر یک از فعالیتها محاسبه شده و ثبت گردیده است.

محاسبهٔ مسیر بحرانی

برای محاسبهٔ مسیر بحرانی مقادیر TE، TL و S محاسبه شده است.



به طوری‌که از محاسبهٔ شبکه فوق برمی‌آید مسیر بحرانی، مسیر ۵۰-۴۰-۳۰-۱۰ یا مسیر E، D، C است. فعالیتهایی که دراین مسیر قرار دارند باید در مدت زمان مورد انتظار به پایان برسند، زیرا هرگونه تأخیر در تکمیل این فعالیتها سبب خواهد شد که تحقق یا انجام پروژه به تعویق افتد.

احتمال تکمیل پروژه

در صورتی که بخواهیم احتمال انجام پروژه را در ۱۲ واحد زمانی بررسی کنیم در سیستم پرت از توزیع بتا (β) برای محاسبهٔ زمان مورد انتظار برای هریک از فعالیتها استفاده می‌کنیم. محاسبهٔ واریانس برای هر یک از رویدادها که در مسیر بحرانی قرار دارند بررسی احتمال زمان اتمام پروژه را براساس برنامهٔ تنظیمی نشان خواهد داد.

با استفاده از رابطه، ابتدا مقدار te را برای هر یک از فعالیتها محاسبه می‌کنیم. واریانس فعالیتهای مسیر بحرانی به صورت جدول زیر به‌دست می‌آید:

رویداد	$a=\frac{b-a}{6}$	$a^2=(\frac{b-a}{6})^2$
۱۰-۳۰	$\frac{۴}{۶}$	$\frac{۱۶}{۳}$
۳۰-۴۰	$\frac{۴}{۶}$	$\frac{۱۶}{۳۶}$
۴۰-۵۰	$\frac{۲}{۶}$	$\frac{۴}{۳۶}$
	$\sum\sigma^2 =$	$\frac{۳۶}{۳۶}=۱$

بنابراین احتمال تحقق یا انجام رویداد ۵۰ در ۱۲ واحد زمانی (روز یا هفته، ماه و یا...) با استفاده از رابطهٔ زیر به دست می‌آید:

$$\Sigma\sigma^{۲} = ۱$$

$$Z = \frac{TS - TE}{\sqrt{\Sigma\sigma^{۲}_{cp}}} = \frac{۱۲ - ۱۱}{۱} = ۱$$

باتوجه به جدول z احتمال انجام پروژه در ۱۲ واحد زمانی برابر ۸۴/۱۳ درصد است. مدیر سازمان براساس محاسبات فوق با بهره گیری ازاین روش قادر به کنترل زمان در برنامه‌ریزی زمان خواهد بود.

منابع

1. H. Fayol, *Industerial and General Administration* (Geneva: International management Institute, 1929).

2. L. Gulick and L. Urwick, *Papers on Sience of Administration* (New York: Institute of Public Administration, 1937).

3. Jesse B. Sears, *The Nature of the Administrative Press* (New York: Mc Graw-Hill book Co. 1950) .

۴- مهدی فرشاد، **نگرش سیستمی** (تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۴۲).

۵- علی رضائیان، **تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم** (تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها) سال ۱۳۷۶، ص ۲۷.

6. Russell L. Ackoff, Towards A system of system Concepts. *Mangament Science*, 1971.

7. Roger A. kaufman, *Educational system Planning* (Englewood Cliffs, N. Y: Prentice- Hall, Inc, 1972) P.I.

8. Robert L. Granger, *Educational Leader ship: An interodiesdicipli Perspective* (Scranton, Penna : Intext Educational Publishers, 1971) P. 9.

9. Ibid, P. 13.

10. Ibid, P.12.

11. Glennl. Immegart and Francis J. Pilecki, *An Introduction to System for the Educational Administrator* (Redding, Mass: Addison Wesley Publishing Co. 1973) p.5.

12. Thomes J. Sergiovannoi and Ferd D. Carver, *the new School Executive: A Theory of Administration* (New York: Dodd, Mead, and Company, 1973) p.213.

13. Richard A. Johnson , Fremont E. Kast, and James E. Rosenzweig, *The Theory and Management of system* (New York: Mc Graw-Hill Book Co. 1973) p.9.

14. Kaufman, OP, Cit, P. 2.

15. Ibid.

16. Ralph A. Van Dousseldrop, Dwayne E. Richardson , and Walter J. Foley, *Educational Decision - Making through Operations Research* (Boston : Allyon and Bacom, Inc 1971).

17. Ibid.

18. Harry M. Sapolsky, *the Polaris system Developement* : (Cambirdge / Mass, Harvard University Press 1972) p.13.

19. Anderson Sweeney - Williams, *An Introduction to Management Science. Quantitative Approaches to Decision Making*, (West Publishing Co. 1994) p.401.

20. Thomas J. Landers and Judith G.Myers , *Essentials of scholl Management* . (W.B. Saunders Co. 1977) p 404-410.

نجف جوکار

چشم‌انداز وجوه قرآن و منابع آن در تفسیر کشف‌الاسرار میبدی

چکیده

یکی از عواملی که در فهم و تفسیر مفاهیم قرآن کریم نقش ویژه دارد، توجّه به موضوع «وجوه و نظایر» واژگان قرآنی است. زیرا در قرآن کریم، پاره‌ای از واژه‌ها، به فراخور موضوع و زمینه آیات و فضای کلّی سخن، معانی گوناگون را برمی‌تابد.

در این تحقیق که شامل دو بخش کلّی است، موضوع وجوه قرآن در تفسیر کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار که از تفاسیر برجسته زبان فارسی قرن ششم می‌باشد مورد بررسی قرار گرفته است. در بخش اوّل، پس از ارائه تعریف «وجوه» و اشاره به جایگاه آن در تفسیر و علوم قرآنی، میزان بهره‌گیری ابوالفضل میبدی را از موضوع وجوه در تفسیر کشف‌الاسرار نشان داده‌ایم.

در بخش دوم، موارد وجوه قرآن که در تفسیر مزبور آمده است با کتب دیگر از قبیل وجوه قرآن حبیش تفلیسی و مفردات راغب اصفهانی مقایسه گردید.

میبدی، موضوع «وجوه و نظایر» را به‌عنوان یکی از راهکارهای مناسب درجهت تبیین و تفسیر آیات برگزیده است؛ بنابراین، با استفاده ازکتاب «وجوه و نظایر» مقاتل‌بن‌سلیمان و دیگر متونی که در زمینه «وجوه قرآن» تا قرن ششم تدوین گردیده بود و همچنین با تکیه بر استنباطهای فردی، تفاوتهای معنایی پاره‌ای از واژه‌های قرآنی را در تفسیر خود باز کاویده و از آن بهره جسته.

دراین بخش، جنبه‌های مشترک وجوه این تفسیر با متون یاد شده و با آثار مشابه آن مشخص گردیده، در جدول مقایسه‌ای همسانیها و نمونه‌های مشابه، نشان داده شده است.

مقدمه

تفسیر کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، یکی از تفاسیر ارزشمند فارسی است که ابوالفضل رشیدالدین میبدی آن را در سال ۵۲۰ هجری آغاز نموده است. این تفسیر، در مقایسه با تفاسیر هم‌عصر و پیش از خود، با روشی متفاوت نگارش یافته است. مفسر در سه نوبت به ترجمه و تفسیر آیات پرداخته است.

در نوبت اوّل، ترجمه لفظ به لفظ آیات با تکیه بر واژگان سره فارسی دیده می‌شود و بی‌شك گنجینهٔ گرانبهایی از واژه‌های اصیل فارسی است. در نوبت دوم، همان شیوه متداول مفسرین دیگر به کار رفته است.

میبدی در نوبت دوم (النوبة‌الثانیه) به جنبه‌های مختلف تفسیری از جمله شأن نزول، اختلاف قراءت، ویژگیهای صرفی و نحوی، جنبه‌های روایی، قصه‌های قرآن، مباحث کلامی و وجوه قرآن و امثال آن پرداخته است.

و در نوبت سوم، گزیده‌ای از آیات هر سوره به فراخور زمینه‌های عرفانی با نگرشی صوفیانه و تأویلات ذوقی و تداعی معانی، تفسیر گردیده است.

نگارنده برای بررسی وجوه قرآن در این تفسیر، و نشان دادن میزان توجّه میبدی به موضوع «وجوه» و همچنین منابع مورد استفاده وی، به این کاوش دست یازیده است. امید است که توانسته باشد گوشه‌ای از عظمت این تفسیر سترگ را باز کاود.

تعریف وجوه قرآن و پیشینه آن

از نخستین روزهایی که مسلمین در گوشه وکنار قلمرو اسلامی ضرورت تفسیر و شرح و ترجمه قرآن را احساس نمودند و بدین‌کار دست یازیدند، بخشی از وقت خود را صرف معنی‌شناسی واژگان قرآنی نمودند. زیرا به‌خوبی دریافتند که فهم درست آیات در گرو شناخت معانی حقیقی و مجازی واژه‌هاست. بنابراین، بررسی اشتقاقها و تحلیل ساختار نحوی و صرفی افعال و مصادر و تفکیك حوزه معنایی بابها و تشخیص لهجه‌های قبایل عرب و تفاوت آنها و استناد به شعر شعرای جاهلی و نیز جست‌وجو در زمینه واژه‌های مترادف، علی‌رغم داشتن مرزهای مشترك و یافتن اختلافات ظریف و شاعرانهٔ آنها و کاوش در وجوه و نظایر و تدوین فرهنگ‌نامه‌ها، همگی حاکی از دقت و وسواس مفسرین برای دست‌یابی به‌مفاهیم روشنتر و برداشت آگاهانه‌تر از قرآن است.

بحث و گفت‌وگو و مشاجرات تعصب‌آمیز درباره موضوعات قرآن، از تفاوتهای لفظی و اختلاف قراءت گرفته تا تفسیر و تأویل آیات، که دامنه آن حتّی به کوچه و بازار نیز کشیده می‌شد و

جنگ و خون‌ریزی را به‌دنبال می‌آورد و انشعاب فرقه‌ها و نحله‌ها را سبب می‌گشت نشان می‌دهد که همگان برای حفظ حریم قرآن، خود را برحق و دیگران را برباطل می‌دانسته‌اند. در تفاسیر مختلف، مفسرین، بنا به ذوق و سلیقه خود روشی را برمی‌گزیدند. بعضی به حدیث و روایت و جنبه‌های نقلی تکیه داشتند و بعضی به تحلیل و نقد تعقلی روی می‌آوردند. اما همگی، به معنی‌شناسی واژگان قرآنی نظر ویژه داشته‌اند. حتّی بعضی در کنار تفسیر خود، جداگانه به تدوین کتابی درباره لغات و وجوه و نظایر قرآن می‌پرداختند، مثلاً مقاتل‌بن‌سلیمان، در کنار «تفسیر کبیر» خود، به‌تدوین کتاب «الوجوه و النظایر»[۱] همت گمارده است؛ یا طبرسی در مجمع‌البیان، در بخشهای مختلف تفسیر آیات، فصلی را به موضوع «لغة» اختصاص داده و در بعضی موارد علاوه بر تحلیل معنایی واژه‌ها، مترادفهای آن را نقل می‌کند و همانندیها و تفاوتهای آن را نقد می‌نماید. مثلاً در ذیل آیهٔ «یا بنی‌اسرائیل اذکروا نعمتی...» آورده است «الابن و الولد و النسل و الذریة، متقاربة المعانی الا ان الابن للذکر و الانثی و الولد یقع علی‌الذکر و الانثی، و النسل و الذریة یقع علی جمیع ذلک».

و یا درباره تفاوت «ثمن و عوض و بدل» گوید: «الثمن و العوض و البدل نظائر و بینها فروق، فالثمن هوالبدل فی‌البیع من العین او الورق و اذا استعمل فی غیرهما کان مشبهاً بهما و مجازاً و العوض هو البدل الذی ینتفع به کائناً ماکان و البدل هوالشیء الذی یجعل مکان غیره»[۲]. ضمناً درباین‌باره در قرن چهارم هجری، ابوهلال عسکری کتابی با عنوان «الفروق فی‌اللغه»[۳] در سی باب تدوین نموده و تفاوت واژه‌های مترادف را برشمرده است.

یکی دیگر از شیوه‌های معنی‌شناسی، یافتن معانی مختلف یک واژه در بستر آیات است، که از آن به «وجوه قرآن»، «وجُوه و نظایر»، «وجوه و اشباه» و «الفاظ مشترک» یاد شده است.

درباره پیشینه اصطلاح «وجوه» درکتاب «قاموس قرآن در وجوه و لغات مشترک» آمده است: «اوّلین شخصیتی که لفظ وجوه را در مورد قرآن به کار برده علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) است، و آن زمانی بود که آن حضرت، ابن‌عباس را برای مناظره و محاجه با خوارج به‌سوی آنان روانه کرده و چنین فرمود: «لاتخاصمهم بالقرآن، فانّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول و یقولون ولکن حاجِجْهم بالسّنة فانهم لن یجدوا عنها محیصاً»[۴].

همچنین در مقدّمهٔ کتاب یاد شده درباره جایگاه «وجوه» در علوم قرآنی به نقل از حاجی خلیفه آمده است: «این علم [وجوه و نظایر قرآن] از فروع تفسیر است و مقصود از آن مورد بررسی قرار دادن واژه‌های مشترک و همانند قرآن می‌باشد. بدین‌معنی که اصطلاح «نظایر» به واژه‌هایی اطلاق می‌گردد که از نظر لفظ نظیر هم باشند ولی اصطلاح «وجوه» به‌معانی گوناگونی که واژه‌های مشترک دربردارند گفته می‌شود. به‌عبارت ساده‌تر، «نظائر» اسم الفاظ و «وجوه» اسم معانی است»[۵].

دکتر مهدی محقق در مقدّمهٔ کتاب «وجوه قرآن» اثر حبیش تفلیسی به نقل از سیوطی گوید: «وجوه عبارت است از لفظ مشترک که در معانی مختلف به کار رود، مانند لفظ امّة»[۶].

نظر به اهمیت «وجوه قرآن» و نقش آن در تفسیر، این موضوع از دیرباز مورد توجّه مفسرین بوده است و گذشته از کاربردهای پراکنده آن در تفاسیر، کتابهای مستقلی نیز در این‌باره نوشته شده است.

در مقدّمهٔ کتاب «وجوه قرآن» حبیش تفلیسی[۷]، نام تنی چند از علما و مفسرینی که درباره «وجوه» تا نیمه قرن پنجم تألیفاتی داشته‌اند ذکر گردیده است. اما این فهرست، همه آثار را دربرندارد و پرداختن به این موضوع نیز به همین زمان ختم نمی‌شود. مثلاً از کتاب «وجوه القرآن الکریم»، تألیف ابوعبدالرحمان اسماعیل‌بن احمد نیشابوری[۸] (م ۴۳۰ ق) یادی نشده است.

سیوطی در کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» گوید: «از متقدمین مقاتل‌بن‌سلیمان و از متأخرین ابن‌الجوزی و ابن‌الدامغانی و ابوالحسین محمد بن عبدالصمد مصری و کسانی دیگر دراین‌باره کتاب تصنیف کرده‌اند»[۹] و در ادامه به کتاب خود اشاره کرده می‌گوید: «و در این‌باره کتابی تألیف کرده‌ام به نام معترک‌الاقران فی مشترک القرآن»[۱۰].

همان‌گونه که اشاره شد، علاوه بر کتب مستقل وجوه قرآن، مفسرین از دیرباز در تفاسیر خود، مقوله «وجوه» را به‌عنوان پیش‌درآمدی ضروری در تفسیر تلقی کرده‌اند. در این گفتار، برآنیم که جلوه‌های وجوه قرآن را در تفسیر کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار بررسی نموده و منابع مورد استفادهٔ میبدی را در موضوع «وجوه» ارزیابی نماییم.

میبدی و موضوع وجوه قرآن

میبدی در النوبة‌الثانیه و النوبة‌الثالثه با دو نگاه متفاوت وجوه قرآن را بررسی نموده است که به‌هرکدام جداگانه می‌پردازیم. وی در النوبة‌الثانیه، ضمن پرداختن به موضوعات مختلف از جمله اختلاف قراءت، شأن نزول و جنبه‌های تاریخی قصص و گونه‌های صرفی و نحوی و امثال آن در موارد مختلف، به استناد منابعی که در دست داشته و یا احیاناً براساس دریافت شخصی، به بررسی وجوه قرآن پرداخته است.

باکاوشی که نگارنده در تفسیر میبدی انجام داده است معلوم گردید که نزدیک به یکصد واژه از زاویه «وجوه قرآن» مورد بررسی قرار گرفته است. این رقم، نشان می‌دهد که میبدی نقش معانی ثانوی و مجازی واژه‌ها را در فهم آیات، کاملاً مؤثر دیده است.

وی در ذیل آیه **۲۶۹** سورهٔ بقره گوید: «به قول سدی «حکمت» این‌جا نبوت است. می‌گوید

کرامت نبوت و شرف رسالت و قربت درگاه عزت، اللّه آن کس را دهد که خود خواهد... .

و به قول ابن‌عباس و قتاده، حکمت این‌جا علم قرآن است و فقه آن، شناخت ناسخ و منسوخ و حلال و حرام و احکام و امثال. قال النبی (ص): «لایفقه الرجل الفقه حتی یری للقرآن وجوهاً کثیرةً» و قال ابن‌عباس: «ان هذاالقرآن ذوشجون و فنون و ظهور و بطون، فظاهره التلاوة و باطنه التأویل، فجالسوا به العلماء و جانبوا به السفهاء و ایاکم زلة العالم»[۱۱].

تکیه بر حدیث نبوی و نقل سخن ابن‌عباس، بیانگر پایبندی مفسر و دغدغه وی در دست‌یابی به مفاهیم دقیق قرآنی و دشواری راه تفسیر است.

نکته دیگر این‌که علی‌رغم نگارش کتب متعدد «وجوه قرآن» تا عصر میبدی، باز هم وی کارهای انجام شده را بسنده ندیده و خود درصدد تهیه کتابی باعنوان «وجوه نظایر» بوده است و به‌این‌موضوع در تفسیر سوره نساء ذیل آیه ۹۲ آشکارا تصریح نموده است[۱۲]. البته از کتاب یاد شده، متأسفانه امروزه اثر و خبری در دست نیست و چه‌بسا این مقصود به‌انجام نرسیده باشد.

در بررسیهای انجام شده در کشف‌الاسرار، به این نتیجه رسیدیم که میبدی در بیان وجوه قرآن، از منابع گوناگون استفاده کرده است. حتّی در مجلدات مختلف تفسیر وی، یک واژه در دو جا مورد بررسی واقع شده که با یکدیگر متفاوت است و چه بسا از دو منبع برگرفته باشد و یا یکی از آنها استنباط میبدی و دیگری از منابع مورد استفاده او باشد .

در این‌جا برای روشن شدن بحث به ذکر دو نمونه می‌پردازیم:

درباره وجوه «فَرَضَ» ذیل آیه ۱۹۷ بقره چنین آمده است: «فرض در قرآن برچهار وجه است: به معنی بیان، چنان‌که اللّه گفت: «قد فرض اللّه لکم تحلة ایمانکم» (تحریم / ۲) یعنی قدبیّن لکم کفارة ایمانکم. جای دیگر گفت: «سورة انزلناها و فرضناها» (نور / ۱) یعنی بیّناها.

وجه دوم فرض به معنی احلّ، و ذلک فی قوله: «ماکان علی‌النبی من حرج فیها فرض اللّه» (احزاب / ۳۸) ای احلّ اللّه له.

وجه سیم فرض به معنی انزل و ذلک فی قوله: «انّ‌الذی فرض علیک القرآن» (قصص / ۸۵) ای انزله.

وجه چهارم فرض به معنی اوجب، و ذلک فی قوله: «فنصف ما فرضتم» (بقره / ۲۳۷) ای اوجبتم علی انفسکم، جای دیگر گفت: «قد علمنا ما فرضنا علیهم» (احزاب / ۵۰) ای اوجبنا علیهم، و کذلک قوله تعالی: «فمن فرض فیهن الحج» (بقره / ۱۹۷) ای اوجب فیهن الحج و فاحرم به»[۱۳].

امّا در سوره مبارکه نور ذیل آیه ۱ ، درباره وجوه فرض گوید: «مفسران گفتند فرض در قرآن بر پنج معنی آید: یکی به معنی ایجاب، چنان‌که در سورةالبقره [آیه ۱۹۷] گفت: «فمن فرض فیهن

الحج» ای اوجب فیهن الحج فاحرم به، همان است که گفت: «فنصف مافرضتم» (بقره / ۲۳۷) ای اوجبتم علی انفسکم، و در سورة الاحزاب گفت: «قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم» (احزاب / ۵۰) ای اوجبنا علیهم و در سورة النور گفت بر قراءت تخفیف: «و فرضناها» ای اوجبنا احکامها و العمل بما فیها.

وجه دوم فرض به معنی بیّن کقوله فی سورة التحریم: «قد فرض اللّه لکم تحلّة ایمانکم» (تحریم / ۲) یعنی بین‌اللّه لکم کفارة ایمانکم. و در سورة النور گفت: «فرضناها» بر قراءت تشدید یعنی بیّناها.

وجه سوم فرض به معنی احلّ، کقوله فی سورة الاحزاب: «ماکان علی‌النبی من حرج فیما فرض‌اللّه» (احزاب / ۳۸) یعنی فیما احلّ اللّه له.

وجه چهارم فرض به معنی انزل کقوله فی سورة القصص: «ان الذی فرض علیک القرآن» (قصص / ۸۵) ای انزل.

وجه پنجم هو الفریضه بعینها کقوله عزّوجلّ فی سورة النساء: «فریضة من اللّه» یعنی قسمة المواریث لاهلها الذین ذکرهم اللّه فی هذه الآیات و قال فی سورة التوبة فی امر الصدقات: «فریضة من اللّه و اللّه علیم حکیم»[۱۴].

و یا مثلاً در مورد وجوه «اِذْن» در ذیل آیهٔ ۳۶ سوره نور گوید: «اذن اللّه»، «اذن» این‌جا به‌معنی امر است یعنی امراللّه و رضی، چنان‌که گفت: «لتخرج الناس من‌الظلمات الی‌النور باذن ربهم» (ابراهیم / ۱) ای امر ربهم.

و در قرآن اذن است به‌معنی ارادت کقوله: «و ما هم بضارّین به من احد الاّ باذن‌اللّه» (بقره / ۱۰۲) یعنی بارادته و مشیّته.

و به‌معنی قضا و قدر، کقوله: «و ما اصابکم یوم التقی الجمعان فباذن اللّه» (آل‌عمران / ۱۶۶) ای فبقضائه و قدره.

و به‌معنی هدایت، کقوله: «و ماکان لنفس ان تومن الاّ باذن اللّه» (یونس / ۱۰۰) ای بهدایته.

و به‌معنی توفیق، کقوله: «و منهم سابق بالخیرات باذن اللّه» (فاطر / ۳۲) ای بتوفیقه. و به‌معنی اتمام اجل، کقوله: «ماکان لنفس ان تموت الاّ باذن‌اللّه» (آل عمران / ۱۴۵) و به‌معنی تکوین، کقوله: «کم من فئة قلیلة غلبت فئة کثیرة باذن‌اللّه» (بقره / ۲۴۹).

و به‌معنی اباحت، کقوله: «فانکحوهن باذن اهلهن» (نساء / ۱۲۵)[۱۵].

اما در ذیل نخستین آیه سوره ابراهیم آورده است:

«باذن ربهم، این اذن به‌معنی امر است و در این سوره سه جای دیگر است همه به‌معنی امر:

«ما کان لنا ان نأتیکم بسلطان الاّ باذن‌اللّٰه» (ابراهیم / ۱۱) ای بامراللّٰه.

«خالدین فیها باذن ربهم» (ابراهیم / ۲۳)، «توتی اکلها کل حین باذن ربها» (ابراهیم / ۲۵) ای بامر ربها، و در سورة النساء گفت: «و ما ارسلنا من رسول الاّ لیطاع باذن اللّٰه» [آیه ۶۴] یعنی بامراللّٰه.

اما آنچه در سوره یونس گفت: «و ما کان لنفس ان تؤمن الاّ باذن اللّٰه» [آیه ۱۰۰] آن به‌معنی دستوری و خواست است یعنی الاّ أن یأذن اللّٰه فی ایمانها»[۱۶].

با این‌که در موارد یاد شده و نمونه‌هایی از این دست، تقسیم‌بندیها به‌هم نزدیک و حتّی شواهد قرآنی نیز در بیشتر موارد مشترک می‌باشد، اما کمیت دسته‌بندیها و تفاوت شواهد به‌روشنی نشان می‌دهد که منابع مورد استفاده متعدد بوده است. با توجّه به گستردگی دامنه تفسیر، احتمال می‌رود که از آغاز نگارش این تفسیر تا روزهای پایانی، دیرزمانی گذشته باشد و همین گذشت زمان سبب شده که مصادیقی که مثلاً در سوره‌های آغازین تفسیر آمده است در سوره‌های میانی و پایانی از دید مفسر به دور مانده و مجدداً وجوه واژه‌ای با استفاده از منبع دیگری ذکر گردد.

درآغاز گفتیم که میبدی گونه‌های «وجوه قرآن» را در نوبتهای ثانیه و ثالثه با دو نگرش بررسی نموده است. در النوبة الثانیه شیوه وی بر طریق دیگر مفسرین است و تفاوتی در آن دیده نمی‌شود. اما در النوبة الثالثه، همچنان‌که فضای این نوبت همه‌جا رنگ و بوی هنری و ذوقی و عرفانی دارد، در بررسی وجوه نیز نسیم تأویلات عرفانی و صوفیانه طراوت‌بخش جانهای مشتاقان گردیده است. اگر در النوبةالثانیه ژرف‌نگریهای مفسر، صرف کاوش در مفاهیم واژه‌ها و معانی گوناگون آنها بود و معانی واژه‌ها در عرض یکدیگر ارزیابی می‌شد، اما دراین‌جا (النوبةالثالثه) وی از دریچه آیات گوناگون، به‌دنبال یافتن سیر صعودی یا نزولی و فراز و فرود مفاهیم است. به‌بیان دیگر می‌توان گفت که دراین نوبت، مفاهیم واژه‌ها از پایین به‌بالا و یا از بالا به پایین، درطول یکدیگر قرار دارند و اغلب نمایانگر وضعیت سه دسته از افرادند یعنی عام و خاص و خاص‌الخاص. مثلاً در ذیل آیه ۵۷ از سوره یونس: «یا ایهاالناس قد جاءتکم موعظة من ربکم و شفاء لما فی‌الصدور و هدی و رحمةللمؤمنین» درباره معانی «شفا» گوید: «شفا در قرآن برسه وجه است: شفای عام است و شفای خاص و شفای خاص الخاص.

شفای عام آن است که گفت: «فیه شفاء للناس»؛ و شفای خاص آن است که گفت: «ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین»، «شفاء لما فی‌الصدور»؛ و شفای خاص الخاص: «و اذا مرضت فهو یشفین».

شفای عام نعمت اوست، شفای خاص کلام اوست، شفای خاص الخاص خود اوست و گفته‌اند در این آیت قرآن را چهارصفت گفت: موعظت و شفا و هدی و رحمت. موعظت عوام راست، شفا خواص راست، هدی خاص الخاص راست، رحمت همگنان راست. فبرحمته وَصَلوا الیٰ ذلک.

بدان که شفای هرکس براندازه درد اوست، شفای گنهکاران در رحمت اوست. شفای مطیعان به یافت نعمت اوست. شفای عارفان به زیادت قربت اوست. شفای واجدان در شهود حقیقت اوست. شفای محبان در قرب و مناجات اوست»[۱۷].

و یا درباره وجوه «تقوا» در ذیل آیه ۱۰۲ از سوره آل عمران، آیه: «یا ایهاالذین آمنوا اتقوالله حق تقاته و لاتموتن الا و انتم مسلمون» آورده است:

«گفته‌اند که تقوی بر سه قسم است: یکی تقوی عقوبت اندر صبر کردن از معاصی چنان‌که گفت: «واتقواالنار التی اعدت للکافرین».

دیگر تقوی اندر شکر نعمت، چنان‌که گفت: «واتقوا ربکم»[۱۸].

سه دیگر تقوی به رؤیت وحدانیت بی‌اعتبار ثواب و عقاب، چنان‌که گفت: «اتقواالله حق تقاته» اوّل تقوای ظالمان است دیگر تقوای مقتصدان است سه دیگر تقوای سابقان»[۱۹].

و یا درباره وجوه «نظر» آورده است: «و بدان که نظر در قرآن بر چند وجه است: یکی نظر فکرت، و ذلک فی قوله: «و لتنظر نفس ما قدمت لغد» همان است که گفت: «فنظر نظرة فی النجوم» ای تفکر فی‌النجوم.

وجه دوم نظر عبرت است، چنان‌که گفت: «فانظر الی آثار رحمةالله»، «اولم یسیروا فی الارض فینظروا» و «قل سیروا فی‌الارض ثم انظروا». سوم نظر انظار[۲۰] است چنان‌که گفت: «هل ینظرون الا ان تأتیهم الله»، «انظرونا نقتبس من نورکم».

چهارم نظر رحمت است، چنان‌که گفت: «ولا ینظر الیهم یوم‌القیٰمة». پنجم نظر حوالت است، چنان‌که گفت: «ولکن انظر الی الجبل».

ششم نظر رؤیت است چنان‌که گفت: «والی ربها ناظرة»[۲۱].

و یا در مورد انواع معرفت، به نقل از پیر طریقت (خواجه عبدالله انصاری) گوید: «معرفت دو است: معرفت عام و معرفت خاص. معرفت عام سمعی است و معرفت خاص عیانی. معرفت عام از عین جود است و معرفت خاص، محض موجود. معرفت عام را گفت: «و اذا سمعوا ما انزل الی‌الرسول». معرفت خاص را گفت: «سیریکم آیاته فتعرفونها» و «اذا سمعوا» اهل شریعت را مدحت است. «سَیُریکم آیاته» اهل حقیقت را تهنیت است»[۲۲].

همچنین در مورد انواع فاحشه در ذیل آیه ۷۹ از سوره اعراف گوید:

«خلق عالم سه گروه بیش نه‌اند: عام‌اند و خاص‌اند و خاص الخاص‌اند.

فاحشه عام آن است که زبان شریعت آن را بیان کرد و حد آن پدید کرد: «امّا الجلد و اماالرجم»؛ و فاحشه خاص به زبان کشف به چشم نگریستن است به ملاذ و شهوات دنیا و تنعم و زینت

آن دیدن و به خود راه دادن. اگرچه حلال است و از شبهت دور، که آفت حلال از نعیم دنیا در حق خواص بیش از آن است که آفت حرام در حق عوام؛ و حد این فاحشه از زبان صاحب شرع صلوات اللّه و سلامه علیه آن است که گفت: «غضّوا ابصارکم و کفوا ایدیکم» و فاحشه خاص‌الخاص آن است که به‌اندیشه دل بیرون از حق با غیری نگرد و از حق جل‌جلاله این خطاب می‌آید که: «قل اللّه ثم ذرهم» می‌گوید بنده من خود را منگر، همه فعل ما بین! به کرد خود منت بر ما منه، توفیق ما بین...»[۲۳].

همان‌طورکه گفته شد، دراین نمونه‌ها، مراتب شفا و درجات تقوا و انواع نظر و... همگی بیانگر مراتب سلوک عرفانی و بیان حالات درونی سالک است. و از دریچه آیات، اغلب همان سه گروه عام، خاص و خاص‌الخاص دیده شده است.

منابع وجوه قرآن در تفسیر کشف‌الاسرار

۱ - «الوجوه و النظایر» تألیف مقاتل‌بن‌سلیمان

به گفته سیوطی در باب سی‌ونهم کتاب «الاتقان فی علوم القرآن»[۲۴]، مقاتل بن سلیمان بلخی، نخستین فردی است که در زمینه وجوه قرآن اثری از خود به‌جاگذاشته است.

پل نویا درباره اهمیت کتاب «وجوه قرآن» مقاتل، ضمن برشمردن چند اثر وی گوید: «در میان این کتابها از همه مهمتر، پس از تفسیر کبیر بی‌گمان کتاب «الوجوه و النظایر» است که خوش‌بختانه متن آن را در دست داریم[۲۵]. این کتاب، نقطه عطفی در تاریخ تفسیر قرآنی است، زیرا به تصدیق سیوطی روش «وجوه و نظایر» را مقاتل وارد تفسیر کرده است... البته مقاتل هنوز از اشارات باطنی استفاده نمی‌کند، ولی روش او چنین امکانی را دربرداشته است، و چنان‌که از نحوه معمول او در استفاده این‌روش برمی‌آید، او از تفسیر ظاهری فراتر رفته است. این فراتر رفتن از آن‌جا آغاز می‌شود که مفسر از محدوده یکسانی الفاظ بیرون می‌آید و درمعانی متفاوت آنها که ناشی از استعمال یک لفظ در سیاقهای مختلف سخن است دقیق می‌شود. آن‌گاه، چنان‌که تاریخ نشان می‌دهد، بالضرورة از ظاهر به باطن، از بیرون به درون، از معنی مستقیم و تحت اللفظی و ظاهری به لایه‌های هرچه عمیقتر و روحانیتر و باطنیتر درون می‌رود...»[۲۶].

دلایل بهره‌گیری میبدی از کتاب «الوجوه و النظایر» تألیف مقاتل‌بن‌سلیمان

کتاب «الوجوه و النظایر» مقاتل راکه از آثار قرن دوم هجری می‌باشد، بعدها درقرن ششم، ابوالفضل حبیش بن‌ابراهیم تفلیسی که از لغت‌شناسان و علمای علوم قرآنی و طب بوده است، با افزودن مدخلهای جدیدی به زبان فارسی ترجمه نموده است. ترجمه و تألیف این کتاب به تصریح

تفلیسی در پایان کتاب، در ماه صفر سال **۵۵۸** انجام یافته است. با توجّه به این‌که تفسیر کشف‌الاسرار در سال **۵۲۰** آغاز گردیده این سؤال مطرح می‌شود که آیا میبدی از متن عربی کتاب وجوه قرآن مقاتل بهره برده یا از ترجمه حبیش. بی‌شک، با درنظرگرفتن تاریخ ترجمه وجوه قرآن تفلیسی (سال **۵۵۸** هـ.ق)[۲۷] و سال شروع تفسیر کشف‌الاسرار (**۵۲۰** هـ.ق)[۲۸] اگر هم بپذیریم که میبدی تفسیر خود را افتان و خیزان و با درنگ انجام داده باشد، باز در مقایسه دو تاریخ یاد شده روشن می‌شود که متن مورد استفاده، همان متن عربی مقاتل بوده است.

نکته دیگر این‌که، به قول دکتر محقق، ترجمه وجوه قرآن حبیش در قونیه صورت گرفته است[۲۹]. بنابراین، روشن است که با امکانات آن روز، نمی‌توان انتظار داشت که کتابی در قونیه نوشته شود و در کوتاه مدت در مناطق دیگر به‌دست اهل علم برسد. به‌ناچار باید پذیرفت که میبدی از متن عربی وجوه قرآن بهره گرفته است.

چنان‌که گفته شد: مقاتل نخستین کسی است که «وجوه قرآن» را به‌صورت موضوعی مستقل درآورده است. فضل تقدم و جایگاه علمی وی در تفسیر و علوم قرآنی، میبدی را برآن داشت تا در تفسیر خود، در زمینه‌های مختلف از قبیل موضوعات تاریخی و قصه‌های قرآنی، شأن نزول، معانی لغوی، تأویل و تفسیر و امثال آن دهها بار به‌سخن مقاتل استناد نماید و حتّی در تفسیر سوره اعراف ذیل آیه **۵۳** در بیان وجوه «تأویل» [۳۰]، از کتاب «الوجوه و النظایر» وی به‌صراحت یاد می‌کند.

همان‌طورکه پیش از این گفتیم در مجلدات ده گانه تفسیر کشف‌الاسرار و عدةالابرار میبدی، **۹۷** واژه از دید وجوه قرآن بررسی گردیده است. از این تعداد، **۳۲** مورد آن کمابیش با مدخلهای وجوه‌قرآن حبیش تفلیسی انطباق دارد و حتّی‌شواهد قرآنی آنها نیز همسان‌است. این‌موارد عبارتنداز:

وجوه لغات	تفسیر کشف‌الاسرار		وجوه‌قرآن حبیش تفلیسی
لغت	جلد	صفحه	صفحه
آیت	۶	۱۱	۵
اخذ	۳	۳۹۳	۱۰
ارض	۴	۳۰۸	۱۴
امام	۵	۳۲۷	۲۸
امر	۵	۳۵۲	۳۰
باطل	۵	۶۱۱	۴۲
برّ	۶	۳۷	۴۴

بصر	۴	۲۹۶	۴۶
بغی	۵	۴۴۱	۴۸
تأویل	۳	٦۲۲	۵۲
جبار	٦	۳۷	٦۲
جدال	۵	۴۷۰	٦۳
جعل	۱	۹۹	٦۴
حکمت	۵	۴٦۹	۸۰
حمیم	٦	۳۵۰	۸۱
رجم	٦	۵۱	۱۱۱
زکوة	۸	۵۰۹	۱۲۲
سبب	۵	۷۳٦	۱۲٦
سعی	۱	۷۱۴	۱۲۹
سمع	۴	۲۹۵	۱۳۴
سوء	۵	۴٦۵	۱۳۷
صراط	۳	٦۷٦	۱۷۱
ضرب	۵	۴۱۷	۱۷۸
ضلال	۲	٦۹۰	۱۸۱
طعام	۳	۳۵	۱۸۵
فاحشة	۳	۵۸٦	۲۱۴
فرح	۲	۳۷۵	۲۱۹
فَرَض	٦	۴۸۱	۲۲۰
فضل	۲	۵۸۰	۲۲۵
قضا	۱	۳۳٦	۲۳۵
قلیل	۲	۵۹۰	۲۳۹
قنوت	۸	۳۹۱	۲۴۱
کان	۱	۱۴٦	۲۴۵
محصنات	۲	۴٦٦	۲٦۵
مرض	۱	۴۸٦	۲٦۸
مَسّ	۴	۴۵۲	۲٦۹

علاوه بر نمونه‌های بالا، در ۱۸ مورد دیگر نیز از نظر تقسیم‌بندی وجوه و نظایر و یا شواهد قرآنی، همانندی بسیار نزدیکی بین دو متن دیده می‌شود. دراین موارد، میبدی احتمالاً یا به منابع دیگر نظر داشته و یا دریافتهای شخصی خود را بیان داشته است. این موارد عبارتند از:

وجوه لغات	تفسیر کشف‌الاسرار		وجوه‌قرآن‌حبیش‌تفلیسی
لغت	جلد	صفحه	صفحه
وجوه استوی	٦	۴۳۳	۱۸
الاّ	۲	٦۳۵	۲۵
حساب	٦	۵۴۰	۷۲
حشر	۴	۲۸۵	۷٦
حق	۱	۱٦۹	۷۷
خلق	۸	۲۴٦	۹۰
خوف	۵	۳۹۲	۹۲
خیر	۱	۴۷۷	۹۴
سبیل	۲	٦۲۱	۱۲۷
صاعقه	۲	۷۵۰	۱٦۸
طیب	۲	۳٦۲	۱۸۹
ظلم	۲	۳۳۵	۱۹۴
ظلمات	۱	۸٦	۱۹۷
فرقان	۱	۱۸۸	۲۲۱
قوه	٦	۱۲	۲۴۲
کریم	۷	۸٦	۲۴۹
میت	۳	۴۷۸	۲۷۹
هدی	۷	۴۸۴	۲۹۵

۲- مفردات الفاظ القرآن الکریم

از قراین چنین برمی‌آید که یکی دیگر از منابع میبدی در نقل وجوهْ قرآن، کتاب «مفردات الفاظ القرآن الکریم»[۳۱] تدوین راغب اصفهانی است. درباره فوت راغب اصفهانی

اختلاف‌نظر زیاد است. آقای صفوان عدنان داوودی مصحح کتاب مفردات، در مقدمه‌ای که بر آن نوشته درباره مرگ راغب به نقل از منابع مختلف، چند تاریخ را ذکر کرده است از جمله: به گفته سیوطی، مرگ وی، در اوایل قرن پنجم و به نقل از ذهبی بین سالهای ۴۴۰ تا ۴۷۰ و به‌نقل از حاجی خلیفه در تاریخ ۵۰۲ و به‌نقل از صاحب هدیةالعارفین به‌سال ۵۰۰ و به‌نقل از زرکلی به سال ۵۰۲ ... آورده و درپایان گوید: بعد از همه اینها گوییم ارجح آن‌که وفات وی درحوالی سال ۴۲۵ باشد. این، با گفته سیوطی موافق و به گفته ذهبی و باآنچه که درنسخه خطی موجود در دمشق نزدیک است...»[۳۲] اما علامه قزوینی در «یادداشتها» فوت راغب اصفهانی را پیش از مرگ ملکشاه سلجوقی، یعنی قبل از سال ۴۸۵ می‌داند[۳۳].

درهرحال روشن است که وفات راغب اصفهانی، سالها پیش از شروع تفسیر کشف‌الاسرار یعنی سال ۵۲۰ رخ داده است.

بنابراین از نظر زمانی و به‌ویژه با توجّه به‌اهمیت کتاب «مفردات» در لغت و علوم قرآنی، احتمال بهره گیری میبدی از آن چندان دور نیست.

البته ناگفته نماند که کتاب مفردات، اساساً یک فرهنگ واژگان قرآنی است. اما راغب در موارد مختلف، بدون این‌که رسماً به شمارش وجوه واژه‌ها بپردازد، جنبه‌های گوناگون معنایی آنها را با ذکر شواهدی از سوره‌های مختلف می‌آورد. بخشی از این واژه‌ها با وجوهی که در تفسیر میبدی ذکر شده همسانی نزدیک دارد.

از جمله در واژه‌هایی مانند: رجع[۳۴]، روح[۳۵]، سلام[۳۶]، صاعقه[۳۷]، ضرب[۳۸]، ضلال[۳۹]، طیب[۴۰]، ظلم[۴۱] و وحی[۴۲].

مثلاً در تفسیر کشف‌الاسرار، وجوهی که برای «روح» بیان گردیده است عبارتند از:

«روح که اجسام بدون زنده و قبض آن به‌وقت مرگ قابض الارواح کند... یقول اللّه عزّوجلّ: «و یسئلونک عن الروح قل الروح من امرربی».

روح [به معنی] جبرئیل لقوله عزّوجلّ «نزل به روح الامین» و قال تعالی: «و ایدناه بروح‌القدس».

روح نام فرشته‌ای است عظیم لقوله تعالی: «یوم یقوم الروح و الملائکة صفاً».

روح کلام خداست، لقوله تعالی: «یلقی الروح من امره» و لقوله: «اوحینا الیک روحاً من امرنا».

روح به معنی رحمت، لقوله: «و ایدهم بروح منه» ای برحمة منه.

و روح عیسی است و ذلک فی قوله: «فنفخنا فیه من روحنا» و قوله تعالی: «و روح منه»[۴۳].

و در مفردات راغب درباره روح به تفصیل سخن رفته است که به خلاصه آن بسنده می‌شود:

«الرَّوح و الرُّوح فی‌الاصل واحد، و جُعل الروح اسماً للنفس... و جُعلَ اسماً للجزء الذی به تحصل الحیاة و التحرک و استجلاب المنافع و استدفاع المضار، و هو المذکور فی قوله: «و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی».

«و نفخت فیه من روحی»...

و سمی اشراف الملائکة ارواحاً نحو «یوم یقوم الروح و الملائکة صفاً»

... سمی به جبریل و سماه بروح القدس فی قوله: «قل نزّله روح القدس...»

و سمی عیسی علیه‌السلام روحاً فی قوله: «و روح منه»...

و سمّی القرآن روحاً فی قوله: «و کذلک اوحینا الیک روحاً من امرنا»[۴۴].

یادداشتها

۱ - درباره مقاتل‌بن‌سلیمان و تفسیر کبیر وی رجوع شود به کتاب **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی** اثر پل‌نویا، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۲، صص ۲۰-۶۰.

۲ - طبرسی، **مجمع‌البیان**، به تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، دارالمعرفة ۱۴۰۸ هـ. ۱۹۸۸ م، ج ۱، ص ۲۰۶.

۳ - عسکری، ابوهلال، **الفروق فی‌اللغه**، تحقیق لجنة احیاء التراث العربی فی دارالافاق الجدیده، لبنان بیروت، منشورات دارالافاق الجدیده، ۱۴۱۱ هـ. ۱۹۹۱ م.

و نیز رک. **فروق اللغات فی‌التمییز بین مفاد الکلمات**، تألیف نورالدین بن‌نعمةالله الحسینی الموسوی الجزایری، به‌تصحیح دکتر محمد رضوان‌الدایه، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷ هـ.ش.

۴ - حسین‌بن محمد دامغانی، **قاموس قرآن در وجوه و لغات مشترک**، ترجمه کریم عزیزی نقش، انتشارات بنیاد علوم اسلامی، تهران ۱۳۶۱، ج ۱، ص اوّل (مقدمه).

۵ - همان کتاب ص دوم و سوم مقدمه.

۶ - ابوالفضل، حبیش‌بن‌ابراهیم تفلیسی، **وجوه قرآن**، به تصحیح دکتر مهدی محقق، تهران: بنیاد قرآن ۱۳۶۰، ص هفده (مقدمه).

۷ - همان کتاب ص بیست و یک و دو (مقدمه).

۸ - رک. خرمشاهی، بهاءالدین، **دانشنامه قرآن** و **قرآن‌پژوهی**، انتشارات دوستان، تهران ۱۳۷۷، ذیل وجوه القرآن الکریم.

۹ و ۱۰ - جلال‌الدین، سیوطی، **الاتقان فی علوم القرآن**، ترجمه سیدمهدی حایری قزوینی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۸۷.

۱۱ - ابوالفضل، رشیدالدین میبدی، **کشف‌الاسرار و عدةالابرار**، به تصحیح علی‌اصغر حکمت، انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۷۳۱.

۱۲ - رک. **کشف‌الاسرار**، ج ۲، ص ۶۳۲.
۱۳ - همان کتاب، ج ۱، ص ۵۲۹.
۱۴ - همان کتاب، ج ٦، ص ۴۸۱.
۱۵ - همان کتاب، ج ٦، صص ۵۳٦-۵۳۷.
۱٦ - همان کتاب، ج ۵، ص ۲۲۴.
۱۷ - همان کتاب، ج ۴، ص ۳۱۳.
۱۸ - **قرآن کریم**، سورهٔ حج آیه ۱، لقمان آیه ۳۳، زمر آیه ۱۰، همه آیات «اتقوا ربکم» است و هیچ‌کدام «و» ندارد.
۱۹ - همان، ج ۲، ص ۲۳۸.
۲۰ - «انظار» یعنی زمان دادن، رک. **فرهنگ مصادر اللغه**، تصحیح دکتر عزیزالله جوینی، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
و نیز رک. **تاج المصادر**، به تصحیح دکتر هادی عالم‌زاده، انتشارات پژوهشگاه، ج ۲، ص ۴۵۴.
۲۱ - همان کتاب، ج ۳، ص ۳۰۵.
۲۲ - همان کتاب، ج ۳، ص ۲۱۵.
۲۳ - همان کتاب، ج ۳، صص ٦۸۰-٦۸۱.
۲۴ - جلال‌الدین سیوطی، **الاتقان فی علوم القرآن**، ج ۱، ص ۴۸۷.
۲۵ و ۲٦ - پل نویا، **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، صص ۸۹-۹۰.
ضمناً به‌نظر می‌رسد که آقای دکتر محقق هنگام تصحیح **وجوه قرآن** حبیش تفلیسی، از وجود نسخه خطی متن عربی کتاب یعنی وجوه القرآن مقاتل مطلع نبوده‌اند زیرا در مقدمه کتاب تصریح می‌کند که از «وجوه القرآن» مقاتل بن سلیمان که حبیش آن را ترجمه و تکمیل کرده است اثری در دست نیست و گویا سیوطی هم در دسترس نداشته...» رک. مقدمه، ص هفده.
اما آقای پل نویا به‌متن یادشده‌دست‌یافته‌و مواردی‌را ازآن‌نقل کرده است. رک. همان کتاب، صص ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴.
۲۷ - تاریخ یاد شده در پایان کتاب تفلیسی در عبارتی چنین آمده است:
سپری شد کتاب وجوه قرآن روز پنج‌شنبه بیست و چهارم ماه صفر سال پانصد و پنجاه و هشت از هجرت پیغامبر ما صلی‌الله علیه و سلم، رک. همان کتاب، ص ۳۱۷.
۲۸ - رک. **تفسیر کشف‌الاسرار**، ج ۱، مقدمه، صص الف و ب.
۲۹ - **وجوه قرآن**، مقدمه، ص نه.
۳۰ - همان کتاب، ج ۳، ص ٦۳۰.
۳۱ - اصفهانی، راغب، **مفردات الفاظ القرآن الکریم**، به تحقیق صفوان عدنان داوودی، انتشارات دارالقلم، دمشق سوریه، ۱۴۱٦ / ۱۹۹٦.
۳۲ - همان کتاب، صص ۳۷-۳۸.
۳۳ - قزوینی، محمد، **یادداشتها**، ج ۵، انتشارات علمی، تهران ۱۳٦۳.
۳۴ - **کشف‌الاسرار**، ج ۹، ص ۲۷۵.
۳۵ - همان، ج ۲، ص ۷۸۰.
۳٦ - همان، ج ۳، ص ۳٦۵.
۳۷ - همان، ج ۲، ص ۷۵۰.
۳۸ - همان، ج ۵، ص ۴۱۷.

۳۹- همان، ج ۲، ص ۶۹۰.
۴۰- همان، ج ۲، ص ۳۶۱.
۴۱- همان، ج ۲، ص ۳۳۵.
۴۲- همان، ج ۳، ص ۲۶۳.
۴۳- همان، ج ۲، ص ۷۸۰.
۴۴- **مفردات**، ص ۳۶۹.

منابع

۱- **قرآن کریم**.

۲- اصفهانی، راغب، **مفردات الفاظ القرآن الکریم**، به تحقیق صفوان عدنان داوودی، سوریه، دمشق، انتشارات دارالقلم ۱۴۱۶ / ۸۹۶ م.

۳- انزابی‌نژاد، رضا، **نواخوان بزم صاحبدلان**، انتشارات جامی، تهران ۱۳۷۴.

۴- تفلیسی، حبیش بن ابراهیم، **وجوه قرآن**، تصحیح مهدی محقق، تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۶۰.

۵- جوینی، عزیزالله، **فرهنگ مصادراللغه**، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.

۶- حسینی موسی جزایری، نورالدین، **فروق اللغات فی‌التمییز بین مفاد الکلمات**، تصحیح دکتر محمد رضوان‌الدایه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.

۷- خرمشاهی، بهاءالدین، **دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی**، انتشارات دوستان، تهران ۱۳۷۷.

۸- دامغانی، حسین‌بن‌محمد، **قاموس قرآن در وجوه و لغات مشترک**، ترجمه کریم عزیزی نقش، تهران: بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۱.

۹- رکنی، محمدمهدی، **لطایفی از قرآن کریم**، انتشارات آستان قدس رضوی.

۱۰- سیوطی، جلال‌الدین، **الاتقان فی علوم القرآن**، ترجمه سیدمهدی حایری قزوینی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.

۱۱- طبرسی، **مجمع‌البیان**، به تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۸ / ۱۹۹۸ م.

۱۲- عالم‌زاده، هادی، **تاج‌المصادر**، انتشارات پژوهشگاه، تهران ۱۳۷۵.

۱۳- عسکری، ابوهلال، **الفروق فی‌اللغه**، تحقیق لجنة احیاء التراث العربی فی دارالافاق الجدیده، لبنان، بیروت، منشورات دارالافاق الجدیده ۱۴۱۱ هـ / ۱۹۹۱ م.

۱۴- قزوینی، محمد، **یادداشتها**، به کوشش ایرج افشار، انتشارات علمی، تهران ۱۳۶۳.

۱۵- فؤاد عبدالباقی، محمد، **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم**. لبنان، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴/۱۹۹۴.

۱۶- مسرت، حسین، **زبان اهل اشارت**، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ۱۳۷۴.

۱۷- مسرت، حسین، **کتاب‌شناسی ابوالفضل رشیدالدین میبدی**، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ۱۳۷۴.

۱۸- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، **کشف‌الاسرار و عدةالابرار**، به تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱.

۱۹- نویا، پل، **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، ترجمه اسماعیل سعادت، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۲.

زهرا اختیاری

عبداللّطیف بیرجندی و قصص انبیای وی

چکیده

یکی از نویسندگان و شعرای خراسان ملا عبداللطیف بن علی واعظ بیرجندی (متوفّای ۹۳۴ هـ. ق.) است. علی‌رغم بزرگی و عظمت وی و با این‌که صاحب آثار برجسته‌ای چون قصص انبیا و کتاب فضایل و مناقب و اربعین حدیث منظوم است و همچنین نسخه‌های بسیار نفیس و باارزشی از قصص انبیای وی در گنجینهٔ نفایس کتابخانهٔ آستان قدس رضوی و کتابخانهٔ پادشاهی برلین نگه‌داری می‌شود، جای شرح‌حال وی در تذکره‌ها خالی مانده است.

در این مقاله با جست‌وجو در لابه‌لای آثار وی به‌شرح و نگارش زندگی این نویسنده و شاعر پرداخته شده و آثارش به‌اجمال معرفی شده و شمه‌ای از ویژگیهای سبکی قصص انبیای او نیز آمده است.

برای یافتن شرح حالی از ملاّعبداللّطیف بیرجندی، نگارنده با همهٔ جست‌وجو و تلاشی که نمود مطلبی لازم و کافی نیافت تا تقدیم ارباب تحقیق نماید، جز آنچه ریختهٔ خامهٔ خود عبداللّطیف است که با غور و استقصای تمام در آثار او به‌دست آوردم و البته آنچه را یافتم، به‌سبب این که نصّ و عین نوشتهٔ خود اوست، در خور اهمیّت می‌باشد. اینک با استمداد از متون تألیفی این سخنور، شرحی از زندگی و آثارش را در این‌جا می‌آورم.

زندگی ملاّ عبداللّطیف

نام و نسب وی

مؤلّف در مقدّمهٔ کتاب قصص انبیای خود، نام و نسب خود و پدرش را این‌گونه ذکر می‌کند: «... بندهٔفقیرحقیرضعیف عباداللّه عبداللّطیف‌بن مولانا شمس‌الملّة والدّین علی‌الواعظ‌البیرجندی - متعنّااللّه

بطول بقائه[۱] - و غفرالله ذنوبی و لوالدی و لجمیع المؤمنین و المؤمنات»[۲].



۱- عبارت عربی «متعنا اللّه بطول بقائه» خداوند ما را با زندگانی دراز وی برخورداری دهاد، کمی مبهم و قابل تأمل به نظر می‌رسد. بوی آن می‌آید که کسی دربارهٔ عبداللّطیف این دعا را می‌کند، مگر آن‌که معتقد شویم که دعای عبداللّطیف است در حق پدرش، مولانا شمس‌الدین علی، که نادرست هم نمی‌نماید، زیرا عبداللّطیف در ۹۱۷ به تألیف این کتاب پرداخته و پدرش در ۹۲۱ - هنگام نوشتن رسالهٔ اربعین - زنده بود.

۲- نسخهٔ آستان قدس (اساس)، صص [۲- ر] و [۲ - پ].

نیز نام عبداللّطیف به‌جز مقدّمهٔ نسخهٔ آستان قدس رضوی (اساس) در نسخهٔ وزیری یزد و نسخهٔ مجلس چندبار ذکر شده است. از جمله در باب هشتادویکم نسخهٔ وزیری یزد بدین صورت آمده است: «... ارکان نماز و فضیلت نمازگزار که بندهٔ ضعیف عبداللّطیف از چند جا جمع کرده». همچنین در اواخر باب هشتاد و پنجم همین نسخه چنین آمده: «و این بندهٔ مذنب عبداللّطیف چنین استماع دارم...» البته در نسخهٔ مجلس همین مطالب بدین‌گونه نقل شده: «... نماز که این بندهٔ مذنب از چند جا جمع نمود و فضیلت نمازگزار...» در این قسمت، نسخهٔ مجلس نامی از عبداللّطیف نیامده، همچنین در نمونهٔ دوم: «بندهٔ مذنب چنین استماع دارم...» باز هم نامش نیست. ناگفته نماند که این مطالب در نسخهٔ آستان قدس (اساس) و برلین نیست، چون این دو نسخه شامل ۸۳ باب است و در مقام مقایسه باب ۸۵ و افزوده‌های پایان باب ۸۱ مربوط به‌نسخه وزیری (۸۰ مجلس) را که در بیان فضیلت و ارکان نماز است، ندارد.

اثر دیگری که صاحب ترجمه تخلّص شعریش را در آن‌جا ذکر نموده و اطّلاعات مفیدی راجع به خود در آن‌جا داده است، «رسالهٔ اربعین» اوست. این رساله در اواخر باب ۹۳ وزیری (۹۲ مجلس) آمده است. از جمله نام خود را ذکر می‌کند، بدین صورت: «بندهٔ مذنب عبداللّطیف اربعین حدیث در مناقب او [علی (ع)] جمع نموده...».

در منابع و مآخذی که دیگران نوشته‌اند نیز، نام وی را به همان صورتی که در مقدمهٔ قصص انبیا آمده، ذکر نموده‌اند. از جمله استوری[1]، آقابزرگ طهرانی در الذریعه الی تصانیف‌الشیعه[2] و هرمان اته در کتاب تاریخ ادبیات فارسی[3]، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران[4]، فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی[5]، فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدسِ رضوی[6]، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان[7]، فهرست نسخه‌های خطی

1. C.A. Storey: *Persian literature to bibliographical*, volume 1, part 1, Published by: The Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland and sold its Agents, London, 1970, P. 171: abd al-latif b. shams al-Din'Ali al-Birjandi.

۲- علامه آقا بزرگ طهرانی: **الذریعه الی تصانیف الشیعه**، الجزء السابع عشر (۱۷)، دارالأضواء بیروت، ص ۱۰۳.

۳- هرمان اته: **تاریخ ادبیات فارسی**، ترجمه رضازاده شفق، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۷، ص ۲۳۲.

۴- **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران**، مجلد نهم، ص ۱۴۰۳ و مجلد دهم، بخش اول، ص ۲۸۳ و جلد چهارم، ص ۲۶۵۰.

۵- **فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی**، جلد ۷، بخش اوّل ص ۱۴۴.

۶- **فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی**، تألیف محمد آصف فکرت، انتشارات کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۱۳، مشهد ۱۳۶۹، ص ۴۴۵ و استدراکات ص ۷۳۸.

۷- احمد منزوی: **فهرست مشترک نسخه‌های خطی** پاکستان جلد ۶، ص ۹۷۵.

فارسی[۱]، فهرست نسخ خطی مجلس شورای ملی[۲] و ذبیح‌اللّه صفا در کتاب تاریخ ادبیات در ایران[۳] و یو.ا. برگل[۴] در کتاب ادبیات فارسی برمبنای تألیف استوری و خیام‌پور در فرهنگ سخنوران[۵] و فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا[۶] و مرحوم آیتی در بهارستان[۷]، نام و نسب وی را به همان صورتی که ذکر نمودم، نوشته‌اند. فقط در فهرست تاشکند[۸] با مختصر تفاوتی به صورت: «عبداللّطیف بن شمس اللّه والدّین علی واعظ بیرجندی» ضبط شده که قطعاً سهوالقلم است.

باری، بنابر نوشتهٔ خود عبداللّطیف و هم مبتنی بر تأیید منابع دیگر، نام وی «عبداللّطیف» و نام پدرش «شمس الملة والدّین علی» و نسبتش «بیرجندی» یا «البیرجندی» است.

عدّه‌ای از محققان راگمان بر این بود که نسبت وی «جَندی» است و نه «بیرجندی». چون ممکن است این تصور برای دیگران هم پیش آید، در این باب هم به جست‌وجو و تحقیق پرداختم و بدین‌گونه نتیجهٔ تفحصم را تقدیم می‌نمایم.

عبداللّطیف به چند دلیل و به ضرس قاطع بیرجندی است و نه جندی :

دلیل اوّل و مهمتر از همه این است که مؤلّف در مقدمهٔ کتابش، خود را «البیرجندی» نامیده است. آن‌جا که علل تألیف کتاب را برمی‌شمرد، نسبت خود را این‌گونه ذکر می‌کند: «... بدین کتابت مشغول گشت... عبداللّطیف بن مولانا شمس‌الملّة والدّین علی الواعظ البیرجندی»[۹].

دلیل دوم، از توجّه به لهجه و ترکیبات و اصطلاحات بیرجندی که در کتابش به کار برده.

دلیل سوم این است که در همه مآخذ، اعم از فهرستها و تذکره‌ها و غیره، در گذشته و حال، او را

۱- احمد منزوی: **فهرست نسخه‌های خطی فارسی**، مؤسسهٔ منطقه‌ای، جلد ۶، ص ۴۵۱۳ و جلد ۴ ص ۲۶۵۰.

۲- **فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای ملی**، جلد ۱۰، بخش اول، ص ۲۸۳.

۳- ذبیح‌الله صفا: **تاریخ ادبیات در ایران**، جلد پنجم، بخش یکم، انتشارات فردوسی، تهران ۱۳۶۳، ص ۳۳۴.

۴- **ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری**، ترجمهٔ یو.ا برگل، مترجمین فارسی: یحیی آرین‌پور، سیروس ایزدی، کریم کشاورز، تحریر احمد منزوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۲، بخش دوم، ص ۷۳۹.

۵- مهدی خیام‌پور: **فرهنگ سخنوران**. صص ۱۱۸ و ۲۴۰.

۶- **فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا**، ج اول، دانش‌پژوه، ص ۳۱۴، شماره ۵۱۷.

۷- محمد حسین آیتی: **بهارستان (در تراجم رجال قاینات و قهستان)** انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۷۱، ص ۲۲۵.

۸- **فهرست نسخ خطی تاشکند**، ج ۸، ص ۲۵۰، شماره ۱۱۷.

۹- نسخهٔ اساس (آستان قدس) ص [۲ - ر] سطر ۱۵ و ص [۲ - پ] سطر ۱.

به‌صورت «بیرجندی» نامیده‌اند. چون اغلب این منابع در صفحات قبل برشمرده شد، تکرار آنها ضرورتی ندارد.

دلیل چهارم این است که از ابن‌حسام خوسفی و به تعبیر خود او «مولانا محمّدبن حسام» بسیار در آثارش نام برده است و اشعار فراوانی از او نقل نموده، درحالی که از شعرای دیگر اشعار اندکی در قصص انبیای او به چشم می‌خورد. به تعبیر دیگر نام ابن‌حسام همچون یک همشهری عزیز، همواره در ذهن او می‌درخشد و در لابه‌لای صفحات کتابش ذکر می‌شود. عبداللّطیف خیلی مقیّد است که بگوید: شعر از ابن حسام است و یا ذکر کند که از نسب‌نامهٔ ابن‌حسام است. اینک برخی از مواردی که صاحبِ ترجمه، نام ابن حسام را در قصص انبیا آورده است، یادآور می‌شویم:

«چنانچه‌مولانا محمدبن حسام فرموده است» ص [۲۶۷–پ]، «مولانا محمدبن حسام‌درنسب‌نامهٔ رسول گفته است» ص [۲۷۶–ر]، و در باب ۹۳ وزیری «۹۲ مجلس» سروده است:

چه خوش گفت آن زنده دل مرد دین   در ایـــن مـعنی ابـن‌حسام امـین

دلیل پنجم این است که در اواخر باب ۸۵ نسخهٔ وزیری، از استادی از آن خود، یاد می‌کندبه نام «مولانا عبدالعلی» که به نظر می‌رسد همان ملاّ عبدالعلی بیرجندی[1] است:

«و این بندهٔ مذنب عبداللّطیف چنین استماع دارم از حضرت بندگی مخدومی استادی فضایل مآبی مولانا عبدالعلی که فرموده...»[2].

دلیل ششم: مرحوم آیتی در کتاب بهارستان (در تراجم رجال قاینات و قهستان)[3] وی را در شمار رجال قاینات و قهستان آورده و «بیرجندی» خوانده است و معتقد است که یکی از قصاید محمدبن حسام در مدح اوست که باتوجه به تاریخ وفات صاحب ترجمه، و وفات محمدبن حسام (۸۷۵ هـ.ق) این گفته مغایرت دارد.

امّا علّت به گمان افتادن برخی از محققین و همچنین نگارنده، این بودکه در مقدمهٔ نسخهٔ اساس -که تنها نسخهٔ کامل موجود است[4]- بین دو قسمت کلمهٔ «البیرجندی» به‌صورت «البیر - جندی» فاصله

۱- ملاّ عبدالعلی فاضل بیرجندی، منجم ایرانی، متوفّا به سال ۹۳۴ هـ. ق.

۲- نسخهٔ وزیری، باب ۸۵

۳- آیتی، **بهارستان**، صص ۲۲۵ و ۲۲۶.

۴- برخی از این نمونه‌ها ذکر می‌شود: «در - یا» ص [۱۶۸ - پ] س ۴ و ۵، «خدا - وند» ص [۱۹۱ - ر] س ۹ و ۱۰ و ص [۱۶۸ - پ] س ۴ و ۵؛ «بنی - اسرائیل» ص [۱۶ - پ] س ۱۳ و ۱۴؛ «ولا - یت‌ها» ص [۱۸۲ - پ] سطر ۲ و ۳؛ «برآ - وردند» ص [۱۹۲ - ر] س ۹ و ۱۰؛ «بردر -گاه بایستادند» ص [۱۲۰ - ر] س ۷ و ۸]؛ «آور - ده‌ام» ص [۱۱۶ - ر] س ۲ و ۳، «محا - سن» ص [۷۹ - پ] س ۱ و ۲؛ «آ - وردند» ص [۱۲۵ - پ]؛ «عزیز -تر» ص [۸۰ - ر] س ۴ و ۵؛ «بیزا - رم» در دو صفحه نوشته شده، ص [۵۴ - ر] س ۱۵ و ۵۵.

افتاده است، به‌علاوه قسمت اوّل این کلمهِ محو شده و به‌خوبی قابل رؤیت نیست و فقط «جندی» خوانده می‌شود.

فاصلهٔ بین دو قسمت کلمه بدین‌گونه است که «البیر» در آخرین سطر ص [۲ - ر] قرار دارد و «جندی» در اوّل سطر دیگر یعنی اوّل ص [۲ - پ] واقع است. نگارنده هنگام بازنویسی نسخهٔ اساس دقت کرد و موارد مشابه (دوقسمت نمودن کلمه) را یادداشت نمود، به این نتیجه رسید که کاتب، حسین جامی، چون کارش استنساخ نسخهٔ بسیار نفیسی است، خود را شدیداً مقید کرده که از جداول مطلاً پا فراتر ننهد، تا صفحات نوشته هماهنگی و زیبایی خود را حفظ کند، بدین جهت بسیاری از کلمات را جدا نوشته است. همچنین به نظر می‌رسد وجود فاصله بین دو قسمت یک کلمه را عیب نمی‌دانسته است، چون در موارد بسیاری، قسمتی از یک کلمه در یک سطر صفحه قرار گرفته و قسمت دیگرش در سطرصفحهٔ بعد واقع شده. از باب نمونه تمامی کلماتی راکه شبیه «البیرجندی» جدا نوشته بود، از سر عمد یادداشت کرد، که حدود ۲۳ مورد بود. پس این جدانویسی رسم کاتب بوده و نسبت وی همان البیرجندی است.

کودکی و مدّت عمر عبداللّطیف

از ولادت و دوران کودکی او اطّلاع دقیقی در دست نیست. از لابه‌لای نوشته‌هایش برمی‌آید که تحت تربیت پدری دانشمند و عالم و واعظ و متقی و در دامن مادری دانش‌دوست و مهربان پرورش یافت[۱].

وی در شوّال سال ۹۱۷ هـ.ق شروع به تألیف قصص انبیا نمود[۲] و در سال ۹۲۱ زنده بوده و به نظم و تدوین رسالهٔ «اربعین» مشغول. در آغاز رسالهٔ «اربعین» تاریخ تدوین و نظم «اربعین» را ۹۲۱هـ. ق ذکر کرده است:

ز هجرت بشد نهصدو بیست و یک — که سربرکشید این سخن برفلک
امید آن که یک التماس مرا — به جای آوری از طریق وفا
اگر زنده باشم در این مرحله — وگر رفته باشم در این قافله،
چو بینی درین خط و خال لطیف — دعایی کنی درحق این ضعیف[۳]

۱- رک مقدمهٔ **قصص انبیا** و آغاز رسالهٔ اربعین.

۲- **الذریعه**، آقابزرگ طهرانی، جلد ۷، ص ۱۰۳ و نیز **فهرست نسخه‌های خطی فارسی**، ج ۶.

۳- نسخهٔ وزیری، باب ۹۳ (مجلس باب ۹۲).

وی قطعاً پس از سال ۹۲۱، سالها زندگانی کرده، زیرا آن‌گونه که به نظر می‌رسد، «اربعین» رسالهٔ مستقلی بود و بعد عبداللّطیف هنگام نوشتن کتاب «فضایل و مناقب» این رساله را در باب ۹۳ وزیری (۹۲ مجلس) «در فضایل و مناقب حضرت علی (ع)» گنجانده است.

چون اربعین در سنهٔ ۹۲۱ نوشته شده، پس می‌توان نتیجه گرفت که در سالهای بعد از تاریخ فوق زنده بوده و مشغول وعظ و تألیف، از آن جمله کتاب «فضایل و مناقب» قابل ذکر است. با این مقدمات، دریافت آقای احمد منزوی که وفات صاحب ترجمه را به‌سال ۹۳۴ هـ.ق. ذکر کرده‌اند[1]، درست می‌آید.

خانوادهٔ عبداللّطیف

پدر عبداللّطیف مردی اهل علم و صاحب وعظ بود و در میان مردم و نزد فرزند مقبولیت خاص داشت. آن‌گونه که از مقدمهٔ «قصص انبیا» و «اربعین» استنباط می‌شود از پدر خود به‌عنوان «مولانا شمس‌الملّة والدّین علی»[2] و «پیر خرد» نام می‌برد.

شمس‌الدّین علی مشوّق فرزند بود و عبداللّطیف نیز مطیع پدر، بدان‌گونه که رسالهٔ «اربعین» را به ارشاد پدر تدوین کرد. به هنگام تدوین رسالهٔ اربعین، یعنی سال ۹۲۱ هـ.ق پدر پیر و خردمند و مادر و برادران عبداللّطیف زنده و در کنار هم بودند:

شبی جمع بودند یاران من ... ز باب و زمام و زاخوان من
حدیثی شنیدم ز بابای خویش ... که از ذوق آن جستم از جای خویش
که: «هرکس که او چل حدیث رسول ... برون آورد از کتاب و فصول،
کند انتخابِ از برای عوام ... معانی آن را بگوید تمام
شفاعت کند درحقش مصطفی ... رهاند مر او را ز رنج و عنا»[3]

وی از خانوادهٔ فرهیخته و دانشی خود، خوب بهره برده و تربیت گرفته. ادب و متانت و صداقت او در ضمن نوشته‌هایش و هم پرداختن به بیان جنبه‌هایی از زندگی‌اش در طی نوشته‌هایش، گویای این حقیقت است.

فرزندان وی

به‌نظر می‌رسد عبداللّطیف بیرجندی، فرزند یا فرزندانی داشته است، در قصص انبیا عباراتی

۱- احمد منزوی: **فهرست مشترک نسخه‌های خطی پاکستان**، ج ۶، ص ۹۷۵.

۲- نسخهٔ اساس (آستان قدس) [۲ - ر].

۳- نسخهٔ وزیری، باب ۹۳ (۹۲ مجلس).

می‌آورد که مبنی بر شکوه و شکایت از فرزند مالخور است، شاید بتوان چنین استنباط کرد که فرزندانی داشته، اما موجب ایذای او بوده‌اند:

«اینک وفای سگ کجاست [و] فرزند و خورندهٔ مال تو»[۱]. و هم در قصهٔ اصحاب کهف، آن‌جا که از سگ اصحاب کهف سخن می‌گوید، روایتی از پیامبر (ص) نقل می‌کند، که برگمان ما می‌افزاید: «امت مرا روزی پیش آید که تربیت سگ کنند ایشان را بهتر آید از تربیت فرزند و آن زمانه حالی ظاهر گشته»[۲].

استادان او

در باب ۸۵ نسخهٔ وزیری یزد از «عبدالعلی» نامی به عنوان استادش نام می‌برد. اگر بپذیریم که او همان عبدالعلی بیرجندی (متوفی ۹۳۴ هـ.ق) است، می‌توان او را یکی از اساتید عبداللّطیف به‌شمار آورد:

«این بنده مذنب عبداللّطیف چنین استماع دارم از حضرت بندگی مخدومی استادی و فضایل مآبی مولانا عبدالعلی که فرموده...».

مذهب و عقاید مؤلف

از نوشته‌های عبداللّطیف برمی‌آید که وی مسلمانی بوده معتقد و مؤمن و سخت پای‌بند به اصول و فروع دین مقدّس اسلام. وی در عین این‌که اعتقادی راسخ، عقایدی زلال و خلوصی سرشار و ایمانی بی‌شائبه و نیّتی صادق دارد، همواره عقل و خرد را پیشوای خود می‌سازد و از اندیشیدن به خرافات به‌شدّت امتناع می‌ورزد. منش او شبیه قهرمانان نیک قصه‌هایش است.

وی شیعی مذهب است و در جای جای آثارش این مطلب آشکار است. وی ارادتی خاص به‌بزرگان دین و ائمه طاهرین دارد به گونه‌ای که آغازین کلمات کتاب قصص انبیای خود را با نام مقدس چهارده معصوم مزّین نموده:

«الحمد للّه ربّ العالمین و العاقبة للمتقین و الصَّلٰوة والسّلام علی سید المرسلین و آله و عترته الطاهرین اللّهم إنّی أسألک بنبوة محمّد و رسالته و شجاعة علی و سخاوته و بشرف فاطمه و نسبتها و بصداقة خدیجه و عصمتها و بامامةالحسن و ولایته و بشهادة الحسین و مشقته و بزین‌العابدین و عترته و...

۱- **قصص انبیاء**، نسخه اساس (آستان قدس) [۲۳۷ - ر] س ۱ و ۲.

۲- **قصص انبیاء**، نسخه اساس (آستان قدس) ص ۷۷۳، س ۱۰.

بالحسن العسکری و مبارزته و بمهدی صاحب‌الزّمان و اجازته...»[۱].

در کتاب قصص انبیا چندین جا از امام جعفر صادق (ع) نقل حدیث نموده[۲]. مهمتر این است که کتاب «فضایل و مناقب» او در شرح حال و فضایل اهل بیت نبوت - علیهم السلام - است. و نیز قصیدهٔ «انوار القلوب» را در ۹۶ بیت در مدح و منقبت علی (ع) سروده است[۳].

عبداللّطیف شاعر

عبداللّطیف بیرجندی علاوه بر نویسندگی، اهل ذوق است و به شعر و شاعری شهرت دارد. همان‌گونه که نویسندهٔ توانایی است و خوب می‌داند که در کجا از اطناب یا ایجاز استفاده کند در شعر هم همین صفت را دارا بوده، به‌گونه‌ای که مهارت او در شعر و سخن شایستهٔ تحسین است. وی در عرصه شعر، از جمله شعرای توانمند قرن دهم به شمار می‌آید، هنگامی که اربعین منظوم او را مورد مداقّه قرار دهیم، می‌بینیم که وی چهل حدیث نبوی را بسیار زیبا به نظم درآورده و آن‌گونه که خود می‌گوید تعمّد داشته که هر حدیثی را در دو بیت معنی کند[۴] و الحق که خوب از عهده برآمده است.

علاوه بر اشعار پراکنده‌ای که از وی در کتاب «فضایل و مناقب» آمده، قصیده‌ای مصنوع در ۹۶ بیت سروده، که به «انوار القلوب» شهرت دارد[۵].

نمونه‌ای از اشعار وی چنین است:

سرنامها چون به نام خداست — زبان‌گر نجنبد به ذکرش خطاست
خدایی که دارای افلاک اوست — نگارندهٔ قبضهٔ خاک اوست
معزّ و مذلّ و سمیع و بصیر — علیم و قدیم و حلیم و خبیر
فروزندهٔ شمع زرین مهر — فرازندهٔ خیمه‌های سپهر
ضیابخش قندیل تابان ماه — در این دیر مینا شبان سیاه
خداوند انس و پری و مَلَک — برآرندهٔ مهر و ماه و فلک
کریمی که برخوان انعام او — خورد گبر و ترسا ز اکرام او
مبرّا جلالش ز کردار ما — معرّا جمالش ز گفتار ما
اگر جمله فرعون و هامان شویم — برون از تکالیف ایمان شویم،

۱- نسخه اساس (آستان قدس) ص [۱-پ]. ۲- از جمله، ص [۵۲-پ] سطر ۱۱ (۱۹۹، س ۸).

۳- **فهرست نسخه‌های خطی فارسی**، جلد چهارم، ص ۲۶۵۰.

۴- باب ۹۳ نسخه وزیری (۹۲ مجلس) آغاز رسالهٔ اربعین.

۵- **فهرست نسخه‌های خطی فارسی**، احمد منزوی، جلد ۴، «انوار القلوب».

وگر خلق عالم چو موسی شوند — که در بندگی همچو عیسی شوند،
از آن کی رسد ملک او را زیان — و زآن هم نگردد فزون بی‌گمان...
از این‌جا به نعت رسولش خرام — که بی‌نعت او نور ندهد کلام...
محمّد سر و سرور انبیا — امام امم مهتر اصفیا
کمان ابروی قاب قوسین اوست — شفیع امم جدّ سبطین اوست
به تاج لعمرک متوّج سرش — قبای قم اللّیل شد در برش...[1]

وی علاوه بر سرودن اشعار فارسی ملمّع نیز گفته است:

«امام الوریٰ خاتم المرسلین — نبی الهدیٰ شافع المذنبین
خدایش چو مهر نبوّت بداد — چه دانی که در وی چه حکمت نهاد»[2]

***

«مرا حدّ این کار نبود ولیک — فیا سیّدی نصرتی مِنْ لدیک
به یاد رسولش نمایم تمام — علیک الصّلوه و علیک السّلام»[3]

تخلص شعری وی

تخلّص عبداللّطیف «لطیف» است که از نام زیبای الهی «لطیف» که نام وی نیز «عبداللّطیف» بود، گرفته شده است. وی در ابیات متعددی «لطیف» تخلص کرده، از جمله در باب ۹۳ وزیری (۹۲ مجلس) در آغاز اربعین حدیث:

حدیث تو باشد چو درّ شریف — که باشد که گوید بیانش **لطیف**
بیان حدیث رسول جلیل — چه داند **لطیف** ضعیف ذلیل
لطیفا چو لطف و لطافت کنی — هم از لطف شاه ولایت کنی...
چو بینی در این خط و خال **لطیف** — دعایی کنی در حق این ضعیف

وی را «لطیفی» هم خوانده‌اند[4].

آثار عبداللّطیف

۱- **قصص انبیا:** موضوع کتاب همان‌گونه که از نامش پیداست، قصّهٔ پیامبران علیهم‌السلام است از

۱- نسخه وزیری، باب ۹۳ (مجلس ۹۲). ۲- همان.

۳- همان.

۴- احمد منزوی: **فهرست، نسخه‌های خطی فارسی**. جلد ۴.

حضرت آدم ابوالبشر (ع) تا حضرت محمد خاتم‌الانبیاء، نویسنده قبل از شروع قصهٔ آدم (ع) به‌قصهٔ آفرینش آسمان و زمین و بهشت و دوزخ و جنیان و ابلیس پرداخته است.

کتاب به‌صورت «باب» تقسیم‌بندی شده و در نسخه‌های مختلف تعداد بابهای آن متفاوت است. قدیمی‌ترین و کامل‌ترین نسخه‌ها که عبارتند از نسخهٔ آستان قدس رضوی تحریر ۹۴۷ هـ. ق. (نسخهٔ اساس) و نسخهٔ برلین تحریر ۹۶۲ هـ. ق. دارای ۸۲ باب است که زندگی پیامبر اسلام در هر دو از باب ۷۴ شروع می‌شود. در نسخه‌های کتابخانهٔ وزیری یزد و کتابخانهٔ مجلس -که متأخرترند- تعداد بابها بیشتر است. در نسخهٔ وزیری کتاب قصص انبیا ۸۸ باب و در نسخهٔ مجلس در ۸۷ باب پایان می‌یابد.

قصص انبیای عبداللّطیف ازنظر شیوهٔ داستان‌پردازی و ارزشهای زبانی، هم به‌جهت جامع و مانع‌بودن، بر بسیاری از کتبی که در این موضوع نوشته شده رجحان دارد و از بهترین کتابها از این دست است. نویسنده عالمی است توانا و در علم خود محقّق و مجتهد؛ از بیان مطالب سخیف و آنچه که با معیار عقل سلیم قابل قبول نیست، پرهیز کرده است.

کتاب طبق اعتقاد شیعه و به‌زبان فارسی به‌رشتهٔ تحریر در آمده و دارای نثری سلیس و بسیار زیبا و خواندنی است.

۲- فضایل و مناقب: کتابی است در شرح زندگانی فاطمه (س) و علی (ع) و حسنین (ع) تا شرح حال قاتلان امام حسین (ع). (این جانب چون نسخ خطی آن را تهیه نموده بودم، در فرصتی که تا رسیدن نسخهٔ برلین پیش آمد، به تصحیح آن پرداختم).

۳- اربعین حدیث: رساله‌ای است مشتمل بر چهل حدیث نبوی که عبداللّطیف معنی هر حدیث را در دوبیت فارسی زیبا به نظم درآورده است. «و معنی هر حدیث، در دو بیت به‌نظم آورد»[۱].

سبب تألیف اربعین

عبداللّطیف به ارشاد پدرش که به فرزند توصیه کرده بود: هرکس چهل حدیث نبوی را جمع نماید به‌گونه‌ای که برای عوام فهمش آسان باشد، نزد خداوند مقام و مرتبه و اجر خاصی دارد. در این باب اشاره می‌کند که:

«... حدیثی شنیدم ز بابای خویش / که از ذوق آن جستم از جای خویش
که: هرکس که او چل حدیث رسول / برون آورد از کتاب و فصول
کند انتخاب از برای عوام / معانیّ آن را بگوید تمام
شفاعت کند در حقش مصطفیٰ / رهاند مر او را ز رنج و عنا

۱- نسخهٔ وزیری، باب ۹۳ (۹۲ مجلس).

میان فقیهان بود نام او / برآید به دنیا و دین کام او
خدا برچنان بنده رحمت کند / بیامرزدش ز اهل جنّت کند
به خود گفتم: ای عاصی پرگناه / جز این ره نپویی تو بر هیچگاه
ولی هفته‌ای خلوتی بایدم / که تا اربعینی برون آورم
چو این خلوت و اربعین می‌توان / چرا خوش نگیرم کنار از میان
چو ارشاد پیر خرد از دل است / به یک اربعین کار من حاصل است
که در نامه ما را خطاها بود / بسی جور و ظلم و جفاها بود
بدین واسطه گر ببخشد مرا / نباشد عجیب از عطای خدا[1]

وی رسالهٔ اربعین را در سال ۹۲۱ هـ.ق تدوین نمود و به نظم درآورد.

«زهجرت بشد نهصد و بیست و یک / که سر برکشید این سخن برفلک[2]

اربعین عبداللّطیف رساله‌ای است که به شیوهٔ قدما تدوین شده است، در آغازش ابیاتی در حمد و ثنای خداوند و نعت پیامبر (ص) و علی (ع) آمده و بعد سبب تألیف رساله نیز ذکر شده است. در این که اربعین رسالهٔ مستقلی بوده، شکی نیست، امّا هنگام نوشتن کتابِ «فضایل و مناقب» این رساله در باب ۹۳ نسخهٔ وزیری «در فضایل و مناقب حضرت علی «ع»» گنجانده شده است.

دلیل بر این که اربعین رسالهٔ مستقلی بوده، مطالب و ابیاتی است که عبداللّطیف آورده:

«چون این اربعین بر سبیل «رسالت» ترکیب یافته، خطبه و سبب جمع کردن آن، نعت و مناجات دارد، به اتمام نوشته خواهد شد تا «رسالت» ناقص نماند»[3]. در پایان اربعین نیز، به اتمام رساله اشاره‌ای می‌کند:

«ختم کردم بدین دعا نسخه / حبّ او را شفیع ما گردان»

در حالی که هنوز باب ۹۳ تمام نشده است، امّا مؤلّف به‌ختم نسخه اشاره می‌کند.

۴- انوارالقلوب: قصیده‌ای است مصنوع در ۹۶ بیت در ستایش و منقبت علی (ع) که قصیدهٔ دیگری و همچنین «نادعلی» از آن بیرون می‌آید.

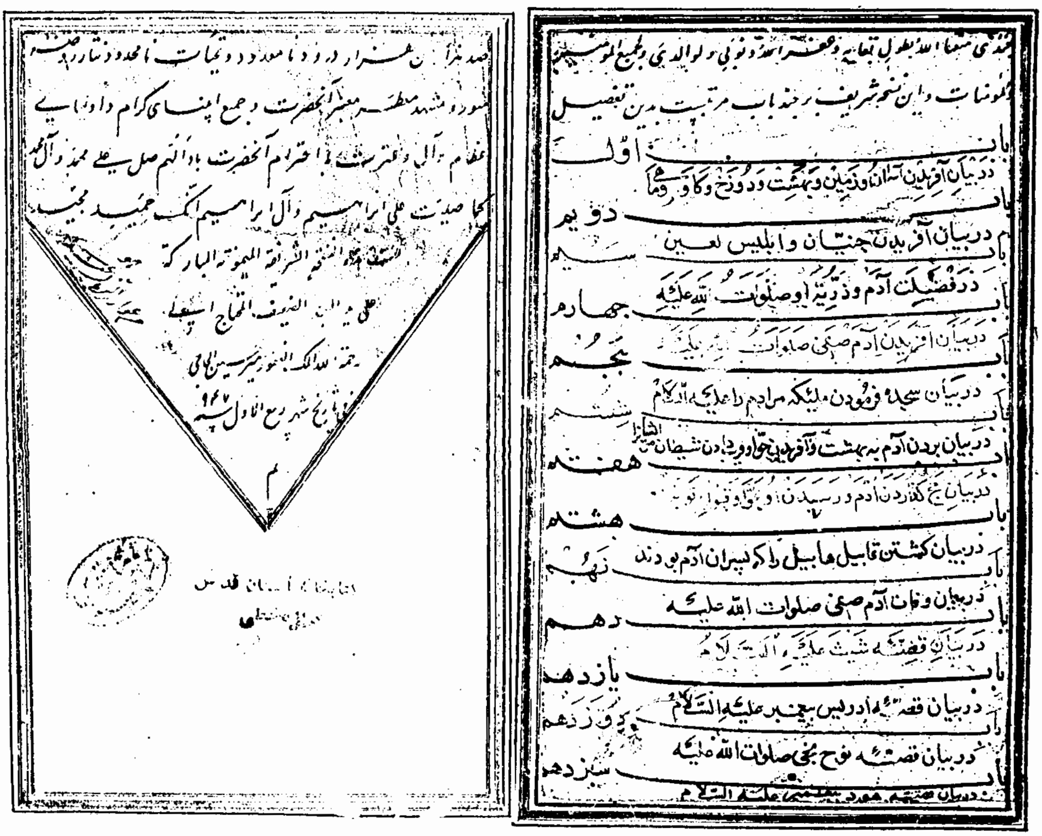
آغاز:

نامهٔ نامی نگارم در مدیح مرتضیٰ / خواجهٔ قنبر، امین دین، شه هر دوسرا[4]

۱- نسخهٔ وزیری، باب ۹۳ (۹۲ مجلس).
۲- همان.
۳- همان.
۴- احمد منزوی: **فهرست نسخه‌های خطی فارسی**، ج ۴، ص ۲۶۵۰.

۵- تفسیر تذکرة الانبیا والامم: موضوع این کتاب، زندگی پیامبران از آدم (ع) تا حضرت محمّد (ص) است، که تقسیم شده به یک دیباچه، دو مقدمه و یک خاتمه، و شروع می‌شود با «ربّ اشرح لی صدری» کتاب اهدا شده به شخصی به نام «خواجه حسن»[1].

با جست‌وجوهایی که تا کنون کرده‌ام، هنوز به این یقین نرسیده‌ام که این کتاب اثر عبداللّطیف است یا شخص دیگری*.



1. C.A. Storey: *Persian literatur* ..., Ibid, P. 171

* اگر عمری باقی باشد ان شاءالله در آینده به این مهم خواهم پرداخت.

برخی از بهره‌های ادبی و لغوی کتاب قصص انبیا (کاربردهای ویژه)

الف - تعبیرها و ترکیبها

عبداللّطیف از تعبیرها و ترکیبها و نوادر لغاتی استفاده نموده که در معنی، ویژهٔ اوست و دیگران یا اصلاً بدان معنا به‌کار نبرده‌اند یا به ندرت مورد استفاده واقع شده است. غالب این تعبیرها و کلمه‌ها، امروزه نیز در جنوب خراسان به همان معنایی که عبداللّطیف به‌کار برده، رواج دارد، هرچند ممکن است در پاره‌ای نقاط دیگر ایران هم به‌کار رود. اینک برخی از این نمونه‌ها ذکر می‌شود:

- «برنشاندن» در مورد مرغ کُرچ به‌کار می‌رود (مرغ را برنشاندن).

یعنی خوابانیدن مرغ کُرچ روی تخم‌مرغ به منظور تولید جوجه.

«مرغی خریدم و آن مرغ بیضه‌ها نهاد و برنشاندم تا مرغان شدند». ص [۲۴۵ - پ]

امروزه در جنوب خراسان به صورت (ورنشاندن مرغ) به‌کار می‌رود.

- «برنشاندن» به معنی نصب کردن در یا پنجره یا چیزی دیگر.

«در پنج موضع فرمود که درها برنشاندند». ص [۹۹ - ر]

جنوب خراسان: (ورنشاندن)

- «دغدغه کردن» به معنی وسوسه کردن به‌کار رفته است.

«ابلیس... روی به اسماعیل نهاد... گفت: «پدر تو را می‌برد تا بکشد.»... اسماعیل گفت: «که را زهرهٔ آن باشد که سر از فرمان خدای بتابد؟» و پاره‌ای برفت. باز ابلیس او را دغدغه می‌کرد». ص [۶۵ - پ]

- «آمد کردن» به معنی خوب محصول دادن، خوب عمل کردن.

«یوسف گفت: «هفت سال پیوسته خدای تعالی شما را نعمت بسیار دهد و محصولات شما نیک آمد کند». ص [۱۰۹ - پ]

- «آمین کردن» به معنی آمین گفتن.

«پس صالح با قوم عهد کرد، بعد از آن دعا کرد و مؤمنان آمین کردند». ص [۵۰ - پ]

- «درباقی شدن» به معنی از بین رفتن، برطرف شدن.

«اینک انگشتری ملک که تو را به فرمان من کرده است. اکنون اگر تو را از وی ترسی بود، درباقی شد». ص [۱۰۳ - پ]

- «حاضر خود باش» به معنی مراقب خود باش.

«چون خبر به خوانسالار رسید که: [ملک] آگاه گشت، او نیز برفت و با [ملک] بگفت که: «ساقی تو را زهر خواهد داد. حاضر خود باش». ص [۱۰۶ - پ]

- «با کسی راست آمدن» به معنی توافق کردن، هم‌دل و دست شدن به صورت مخفیانه و پنهان از دیگران. معمولاً معنی منفی دارد (امروز هم به‌کار می‌رود).

(یوسف و ابن یامین) «پس با یکدیگر راست آمدند و باقی برادران را طلب کردند» ص [۱۲۷ - ر]

(یعنی یوسف خود را به ابن یامین معرفی کرد و توافق پنهانی کردند که کیل را در وسایل ابن یامین بگذارد و او را پیش خود نگه دارد).

- «درانداختن» به معنی سخنی را به دروغ یا راست شایع کردن.

«دیوان از پیش سلیمان بیرون رفتند و این خبر درانداختند که حضرت سلیمان مرده است». ص [۲۲۰ - پ]

- «هم‌گردن کردن» معمولاً در مورد چهارپایان به‌کار می‌رود. شریک قرار دادن دوحیوان در اموری مثل باربری، شخم‌زنی و به طور کلی همراه ساختن دو حیوان باهم.

«با این تابوت (سکینه) را از میان خود بیرون برید، تا بلا به شما نرسد، بیرون بردند و بر دوگاو بار کردند و هر دو را هم‌گردن کردند». ص [۱۹۷ - ر]

- «چیزی را به بوی کسی داشتن»؛ چیزی را نزدیک بینی کسی گرفتن تا ببوید.

«موسی در آن گور رفت و بخفت در زمان سیبی به بوی وی داشتند از بهشت، ببویید و جان بداد. و آن فرشتگان بودند که آن گور می‌کندند و آن سیب به بوی او داشتند». ص [۱۹۱ - پ]

- «قیمت کردن» به معنی قیمت‌گذاری کردن، نرخ چیزی را تعیین نمودن.

«چند نوبت فرعون شوهر او را طلب کرده بود، و سرا از او خریداری کرده و گفته که: به هرچه قیمت کنند، دوچندان بدهم». ص [۱۶۸ - ر]

- «کوچه زدن آب» به معنی باز شدن راهی در آب، کوچه مانندی در روی آب پیدا شدن.

«چون ماهی زنده شد بگرفت راهی سوی دریا و او می‌رفت و آب می‌فسرد و مرا تعجّبی شد که هرگز نبود، به تفکر فرو شدم. شیطان مرا دغدغه کرد. به دفع و ردّ وسوسهٔ او مشغول شدم. ماهی را فراموش کردم... [موسی و همراهش] بازگشتند و نزدیک آن سنگ آمدند، باز آن ماهی را خوردند و آب که کوچه زده بود، بدیدند». ص [۱۸۷ - ر]

- «پیغام کردن» به جای پیغام فرستادن.

«کاهنان عرب به یکدیگر پیغام کردند». ص [۲۶۹ - ر]

- «درحکم کسی کردن» در اختیار او قرار دادن.

«چون حق تعالی آن نانزده فرشته راکه در دوزخند، بیافرید، و در حکم مالک کرد، هریکی را

عمودی داد». ص [۸ - ر]

- «دست دادن» به معنی اطاعت کردن، رام و مطیع گشتن، درمورد حیوانات به کار می‌رود.

«آن قوم متحیر شدند و به سوی ستوران دویدند. ستوران، ایشان را دست ندادند». ص [۵۴ - پ]

- «خود را به کسی پیدا کردن»؛ خود را آشکار کردن، خود را نشان دادن.

«یوسف را دیدند، بر تختی نشسته، برقعی پوشیده، سلام کردند و تحیت ملوکانه گفتند.

یوسف جواب داد [۱۲۰-ر] وخودرا برایشان پیدا نکرد و بادیگران سخن می‌گفت». ص [۱۲۰-پ]

- «گوش داشتن»؛ گوش دادن، استراق سمع.

«یوسف برفتی و از دریچه به سوی برادران نگریستی و گوش بداشتی تا خود چه می‌گویند».

- «به نظر کسی درآمدن»؛ برکسی یا کسانی به طور غیرمنتظره ظاهر شدن غالباً برای جنّ و پری و امور نامرئی به کار می‌رود. تصوّرکردن، پنداشتن، معنی آن با ظن و گمان همراه است (به‌نظرم درآمد، کسی از این‌جا رد شد).

«ابلیس لعین ماری در دست خودگرفت و به‌نظر قابیل درآمد و سر آن مار را به‌سنگی نهاد». ص [۳۰ - ر]

- «در کار کسی نگاه کردن» به معنی جست‌وجو و تحقیق و تفحّص درست کردن.

«ملک را حاجبی بود که خدمت فرزندان یعقوب کرده بود. او راگفت: «برو درکار این مرد نگاه کن». ص [۱۵۰ - پ]

- «بر روی آمدن» به معنی ظاهر شدن، از میان مایعاتی مانند آب نمودار شدن.

«تا آب بدان نای‌ها درمی‌شد و در میان کوشک فرعون بر روی آب می‌آمد». ص [۱۵۲ - ر]

- «دل دادن» به معنی راضی شدن.

«پس موسی را فرمان رسید که: «با قارون بگوی که زکات مال بده و عاصی مشو، و از هزار دینار، یک دینار بده». موسی با قارون بگفت. قارون با خودحساب می‌کرد، بسیار می‌شد، دلش نداد». ص [۱۷۸ - ر]

- «پابرکسی مالیدن»؛ پایمال کردن، زیر پا قرار دادن.

«وگفت: پا بر سر ایشان مالم تا خرد شوند». ص [۱۸۲ - پ]

- «سردادن» به معنی رها کردن، یله ساختن، بیشتر در مورد حیوانات به‌کار می‌رود.

«وگوساله‌ای داشت ماده، او را فربه کرده بود و در بیشه سرداده از بهر پسر». ص [۱۸۰ - ر]

(امروز هم به‌کار می‌رود).

- «سرتافتن» به معنی سرپیچی و نافرمانی کردن: «هیچ از فرمان تو سرنتابم». ص [۱۸۸ - ر]

- «آمادگی کردن» به معنی آماده شدن و آماده بودن.

«... قیامت را آمادگی کنید که قیامت روز جزاست». ص [۲۴۷ -ر]

- «ملتفت شدن» به معنی متوجه شدن.

«یوسف را دیدند بر تختی نشسته، برقعی پوشیده، سلام کردند و تحیت ملوکانه گفتند. یوسف جواب داد و خود را برایشان پیدا نکرد و با دیگران سخن می‌گفت، تا آخر روز برادرانش ایستاده بودند، خاموش و یوسف بدیشان ملتفت نمی‌شد». ص [۱۲۰ -پ]

- «قرار گرفتن دل» ؛ آسوده شدن خیال.

«.. هارون را دیدند، بر تخت افتاده و بر تن وی هیچ جراحتی نیست. دل ایشان قرار نمی‌گرفت». ص [۱۹۰ -پ]

- «خبر گرفتن»؛ باخبر شدن.

«چون به زمین کنعان رسیدند، موسی نقیبان را بفرستاد تا از احوال ایشان خبری گیرند». ص [۱۸۲ - ر]

- «پای مزد»؛ پاداش، مزد.

«پس ابراهیم گفت: «این کنیزک چیست؟» گفت: «هااجری ؛ یعنی این پای مزد من است». ص [۵۸ -پ]

- «موی مالیده» به معنی ژولیده و نامرتّب.

(اصحاب کهف وقتی بیدار شدند) «اما چون به خود نگریستند، خود را متغیر دیدند. ناخن دراز شده و موی مالیده و جامه چرک گرفته و شکم گرسنه شده» ص [۲۴۰ -ر] س ۶ و ۷. در تاریخ بیهقی این ترکیب را به معنی «مرتّب» گرفته‌اند. در لغت‌نامه دهخدا همین نمونهٔ بیهقی را آورده و آن را «مرتّب» معنی کرده‌اند. با توجه به معنی آن در این کتاب، در آن‌جا هم اگر ژولیده و نامرتّب معنی کنیم، ظاهراً بهتر است.

«حسنک پیدا آمد بی‌بند، جبّه‌ای داشت حبری رنگ با سیاه می‌زد، خلق گونه و درّاعه و ردایی سخت پاکیزه و دستاری نشابوری مالیده و موزهٔ میکائیلی نو در پا و موی سر، مالیده زیر دستار پوشیده کرده اندک مایه پیدا می‌بود».

ب - نوادر لغات

- «داشخانه» به معنی کوره (داش: کوره‌ای که خشت و خم و کاسه و کوزه و امثال آن را در آن پزند (برهان)).

- «از راه گردیده»؛ بیراهه، دور از راه اصلی، دور از راه: «از ترس آن که کسی برجان ایشان مطّلع نگردد، شبهای تار، منازل و مراحل می‌پیمودند و روز از راه گردیده، می‌آسودند». ص [۲۶۶ - پ]

- «رَندان» به معنی (موریانه): «تا چنان شد که رَندان پایین عصای او بخوردند و سلیمان به روی تخت خود بیفتاد». / «دیوان رَندان را فرستادند تا عصای او بخوردند». ص [۲۶۶ - پ]

- «دریچه» به معنی پنجره: «و از دریچهٔ خانه به سوی برادران نگریستی و...». ص [۱۲۰ - پ]

- «پنداری که»؛ گویا که، مثل این‌که: «این پسر بدین مرد نمی‌ماند، پنداری که پیغمبرزاده است». ص [۱۲۱ - پ]

- «منطقه» به معنی کمربند: «و مجاهد گوید که: عمّهٔ یوسف که از فرزندان اسحاق بود، منطقهٔ اسحاق، میراث بدو رسیده بود. چون مادر یوسف رحلت کرد، یعقوب یوسف را به وی داد تا پرورش دهد. چون بزرگ شد، یعقوب یوسف را باز طلبید و عمهٔ وی طاقت فراق وی نداشت. با خود گفت: «حیله‌ای بسازم که یوسف روزی چند در پیش من بماند». پس او منطقهٔ اسحاق پنهان -که یوسف در خواب بود - در زیر پیراهن برمیان یوسف بست». ص [۱۲۸ - ر]

- «دست پیمان» به معنی مهریه، صداق، آنچه از نقد و جنس و زیورآلات که داماد پیش از عروسی به خانهٔ عروس فرستد: «فرمان آمد که: «ای آدم! حوّا کنیزک من است او را به نکاح تو می‌دهم، کابینی معیّن باید کرد و دست پیمانی معین باید ساخت». آدم پرسید که: «الهی! دست پیمان او چیست؟» ص [۲۳ - ر]

- «بَزَق» به معنی وزغ: «فرستادیم، ما که خداوندیم، بر ایشان، آب، طوفان و ملخ را و کرم غلّه را و بر ایشان بزق باریدیم». ص [۱۶۶ - پ]

- «نیفه»؛ جای بند اِزار: «ایشان را بگرفت و در نیفهٔ ازار خود نهاد و به خانه رفت». ص [۱۸۲ - ر]

- «شکسته» به معنی شکست خورده و مغلوب، مقهور: «هرگز این پادشاه را دشمنی نیامده است، مگر که شکسته بازگشته است». ص [۲۲۲ - ر]

- «کم چیزان» به معنی فقرا: «... و کم‌چیزان برآسایند و محترفان به کسب خود روزگار گذرانند و امان یابند». ص [۲۴۶ - پ]

- «رکاده» به معنی قُمَّل، کرم غلّه: «کرمی است که آن را در سرخس رکاده گویند و در میان گندم پیدا می‌شود». ص [۱۶۶ - پ]

کبری روشنفکر

فقر و غنا در آثار جبران خلیل جبران

چکیده

فقر در دو بُعد مادّی و فکری، عامل اصلی بسیاری از معضلات زندگی انسانهاست؛ از همین رو ادیان آسمانی، انبیا، اولیا و مصلحان اجتماعی، همه برای این مسأله فصلی خاص گشوده، از راههای گوناگون سعی در از بین بردن و یاکم‌نمودن این درد اجتماعی و ارائه درمان قطعی برای آن، نموده‌اند.

شاید به همین دلیل است که، جبران خلیل جبران به عنوان نویسندهٔ دردشناس جامعهٔ انسانی، به این مشکل اساسی جامعهٔ بشری در آثار خود اشارات بسیاری نموده است. در این مقاله سعی شده است تا چگونگی و میزان نگرش او به‌این امر، مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

ادبیات نمادی انسانیَ است، زیرا از انسان سرچشمه گرفته و احساس، افکار و خواسته‌هایش را ترسیم می‌کند. ادبیات زندگی را به نمایش می‌گذارد، و زندگی نیز واقعیتی اجتماعی است. بنابراین اگر ادیب از ادب، بدون در نظر گرفتن بُعد اجتماعی آن، به عنوان بلندگویی برای بیان تراوشات ذهنی‌اش استفاده کند فقط حس خودخواهی خود را اثبات خواهد نمود.

ادیب خلاصهٔ زمان خود است و در شرایط و اوضاع اجتماعی می‌بالد و اثرش بیان‌کنندهٔ مکنونات درونی اوست و باید آیینه‌وار بیان‌کنندهٔ مقتضیات روزگار وی نیز باشد.

ادیب علاوه بر این‌که از جامعهٔ تأثیر می‌پذیرد بر جامعه اثر می‌گذارد. او به بازسازی و شکل بخشیدن حیات می‌پردازد تا آن‌جاکه مردان و زنان زندگی او را سرمشق خود قرار می‌دهند.

اثر ادبی در حقیقت سندی اجتماعی است که ادبیات می‌تواند خطوط برجستهٔ تاریخ اجتماعی را در آن رقم زند.

«فقر» در بُعد مادی و فکری، عامل اصلی بسیاری از معضلات زندگی انسانهاست؛ از همین‌رو

ادیان آسمانی، انبیا، اولیا و مصلحان اجتماعی، همه برای این قضیه فصلی خاص گشوده، از راههای گوناگون سعی در تخفیف بخشیدن این درد اجتماعی و ارائهٔ درمان قطعی آن نموده‌اند.

درکتاب آسمانی ما مسلمانان، تنها آیهٔ قرآنی که به واژهٔ فقر می‌پردازد آن را دست‌مایهٔ شیطان دانسته، زشت‌کرداری را قرین آن می‌بیند[۱].

ادبیات نیز به سهم خود، از جنبه‌های گوناگون به این معضل پرداخته، می‌کوشد تا کشتزار جامعه را از این آفت ریشه‌خوار رهایی بخشد. در این بین ادیبانی که زهر کشندهٔ فقر را چشیده‌اند به‌گونه‌ای ملموس با آن برخورد کرده و از دیگران موفقتر بوده‌اند که حکیمان گفته‌اند: حالت سوخته را سوخته دل داند و بس. و جبران خلیل جبران از جملهٔ این سوخته‌دلان است که به عنوان نویسندهٔ دردشناس جامعهٔ انسانی در ادبیات معاصر عرب و شاید در بعدی وسیعتر در ادبیات جهانی مطرح است.

با یک بررسی اجمالی در سیرهٔ «جبران» درمی‌یابیم که تلخکامیهای پی در پی زندگی از وی شخصیتی ویژه ساخته است. مصیبتهای روزگار او را به انسانی انقلابی و طغیانگر بدل نموده است که نمود بارز این طغیان را در پشت پا زدن به عرف و سنت جامعه از طرفی و رد سبک ادبی کلاسیسم از سوی دیگر شاهد هستیم.

وی در عین حال با اعتقاد به وحدت وجود، بشریت را پیکری واحد دانسته، از درد هر عضو این مجموعه به فغان می‌آید.

جبران با تأثیرپذیری از نهضت ادبی فراگیر در غرب، ادبیات معاصر عرب را به اجتماع پیوند می‌زند تا از راه این گره‌خوردگی، دین خود را نسبت به همنوعانش ادا نماید. این حرکت او نتیجهٔ تأثیر عوامل متعدد محیطی و درونی است که با ذکر تاریخچهٔ مختصری از زندگی‌اش، زمینه را برای خوشه‌چینی از خرمن اندیشه‌های خاص اجتماعی او می‌توان فراهم آورد.

زندگی، آثار و افکار جبران گرچه بارها مورد دقّت نظر و بررسی موشکافانه قرار گرفته و ناقدان و صاحب‌نظران هریک زندگی او را به‌گونه‌ای ترسیم نموده‌اند، وجود تناقضهای شدید در آرا چنان است که عده‌ای او را تا مرز پیامبری بالا برده وگروه دیگر او را دست نشاندهٔ استعمار، بی‌دین و لامذهب می‌دانند. به این ترتیب برای رسیدن به چهره‌ای نزدیک به واقع از او مروری در زندگی وی نموده، دنیا را از دریچهٔ فکر و اندیشه وی می‌نگریم.

جبران در سال ۱۸۸۳ میلادی در خانواده‌ای مسیحی و در روستای بِشِرّی واقع در شمال لبنان متولّد شد[۲]. پدر وی چوپانی خشن و دایم الخمر بود ولی مادر او زنی دلسوز، فداکار و رنجدیده بود که پس از شکست در ازدواج اوّل با هزاران امید به منزل خلیل آمده بود تا زندگی جدیدی را آغاز

کند. همسر دوم وی نیز در زیر بار فقر به باده گساری و قمار روی آورده و از خانواده غافل مانده بود.

در سال ۱۸۹۵ م. افزایش فشارهای اقتصادی، مادرش را مصمّم کرد به همراه کودکان جلای وطن کند. پدر که به جرمی دستگیر شده در زندان به سر می‌برد به‌ناچار در وطن باقی ماند[۳]. هجرت بدون همراهی پدر و تحمیل مشقّات زندگی بردوش مادر، هاله‌ای از بدبینی نسبت به قشر مردان را در نظر او به وجود آورد که هیچ‌گاه محو نگردید.

اعضای خانواده راهی «بوستون»، یکی از ایالتهای امریکای شمالی، شده در فقیرترین محلّه‌های آن منزل گزیدند[۴]. پطرس، برادر بزرگ برای امرار معاش خانواده در دکان کوچکی مشغول به کار شد. مادر نیز به‌سختی کار می‌کرد.

در چهارده‌سالگی به صلاحدید برادر به لبنان بازگشت تا با زبان اجدادش هرچه بیشتر آشنا گردد. این مسافرت فرصتی بود تا بار دیگر و برای آخرین بار به مشاهدهٔ کوهها و دشتهای وطن مینوسرشت پرداخته، روحیهٔ تعمّق در هستی و عشق به میهن در روح و جانش متبلور گردد. همچنین در این مدّت با مشاهدهٔ بی‌عدالتیهای اجتماعی و ستمی که فئودالها بر مردم روا می‌داشتند، بینش خاص جامعه‌شناسانهٔ او پایه‌ریزی شد.

در همین سالها بود که شور جوانی، او را شیفتهٔ دختری به نام «حلاّ ضاهر» نمود. شکست در اوّلین تجربهٔ عشقی به دلیل فقر و پایبندی به سنّتهای اجتماعی انگیزهٔ اصلی پیدایش اثر ادبی او به‌نام «الاجنحة المتکسرة» (بالهای شکسته) گردید. در این داستان او عامل اساسی ناکامی خود را در اختلاف شدید طبقاتی بین خانوادهٔ دختر و خانوادهٔ خود و نیز دخالت کاهن مسیحی روستا برای دسترسی به ثروت پدر دختر می‌داند. از این‌رو کتاب، فریادی اعتراض‌آمیز نسبت به پولداران و دینمردان است[۵]. گرچه از همه آثار جبران بوی ستیز با کاهنان و مالداران به مشام می‌رسد.

پس از چهار سال، در سال ۱۹۰۲ میلادی بار دیگر به بوستون بازگشت، امّا آنچه که دید مصیبت و غم و اندوه بود. بیماری سل، خواهر را به کام مرگ افکنده بود و در چهرهٔ مادر نیز علایم این بیماری دیده می‌شد. سال بعد هم برادر به خواهر در دیار ابدیت پیوست.

با این فقدانهای پی در پی، ترس از مردن کابوس اوقات تنهایی‌اش گردید و شاید به‌خاطر فراموشی چنین دلهره‌ای بود که خود را وقف هنر نمود.

جبران که تا آن زمان به پشتیبانی خانواده دلخوش بود دریافت که تنها همراه او در سرزمین غربت خواهر اوست که تمام نیرو و توان خویش را در انگشتان گذاشته تا باگلدوزی، زندگی خود و برادر را تأمین نماید[۶].

خواهر ـ دومین زن زندگی او بعد از مادر ـ ایثارگرانه از او حمایت می‌کرد و همین امر سبب

شد وی تا پایان عمر نسبت به زن دیدی مثبت و قدرشناسانه داشته باشد. بعدها در نامه‌ای به «می‌زیاده» (۱۸۸۶ - ۱۹۴۱ م.) می‌نویسد: «باتمام وجودم مدیون زن هستم که اگر زن (مادر) و زن (خواهر) و زن (دوست) نبود، در میان خفتگانی که آرامش دنیا را با خرناسه‌های خود برهم می‌زنند به‌خواب می‌رفتم»[۷].

جبران برای‌این‌که از خواهر عقب نماند به فروش دستنوشته‌ها و نقّاشیهای خود پرداخت. در چنین روزگار پرتب و تابی، اوّلین اثر ادبی او با نام «الموسیقی» منتشر شد و پس از آن «عرائس المروج» (عروس دشتها)، «الارواح المتمرّده» (روانهای سرکش) و «الاجنحةالمتکسرة».

در نمایشگاهی که در پاریس برگزار شد، جبران به خاطر نقّاشیهای خود مورد تحسین قرار گرفت و یکی از بازدیدکنندگان به نام «ماری هاسکل» که شیفتهٔ هنر وی شده بود به وی پیشنهاد مساعدت مادّی برای تکمیل این هنر نمود.

ماری سومین زن زندگی او بود که به کمکش می‌شتافت و جبران با کمکهای این زن در سال ۱۹۰۸ میلادی راهی پاریس شد تا اصول نقّاشی را نزد پیکرتراش و نقّاش معروف فرانسوی، آگوست رودان (۱۸۴۰ - ۱۹۱۷ م.) فراگیرد[۸].

شنیدن خبر مرگ مادر در پاریس بر او گران آمد امّا چاره‌ای جز صبر ندید. در سال ۱۹۱۰ میلادی به بوستون بازگشت تا به زندگی هنری خود ادامه دهد. در این شهر مرحلهٔ دیگری از زندگی، یعنی تنهایی همراه با تأمّل و تدبّر را آغاز کرد. بیشتر وقت خود را صرف نوشتن و نقّاشی می‌کرد. در همین سالها بامیخائیل نعیمه (۱۸۸۹ - ۱۹۸۷ م.) و دیگر ادبای مهاجر آشنا شد. این جمع در سالهای بعد به تشکیل انجمن ادبی «الرابطة القلمیة» همت گماشتند. در سال ۱۹۲۰ میلادی جبران رسماً به عنوان رئیس این انجمن انتخاب گردید. او به‌اوج شهرت رسیده بود. با این حال به زبان عربی بسنده نکرد بلکه بافراگیری زبان انگلیسی تألیفاتی به این زبان برای خوانندگان به رشتهٔ تحریر درآورد.

نوشته‌های او آن‌چنان مورد استقبال قرار گرفت که در کلیساها و حتّی در مراسم ازدواج خوانده می‌شد. اما شهرت وی مانع نفوذ و پیشرفت بیماریی که از نیاکان به ارث برده بود، نمی‌شد. او که طی سالیان عمر خود برای مبارزه با بیماریهای اخلاقی جامعه قد علم کرده بود حس می‌کرد که از درون چیزی او را می‌کاهد و او توان مبارزه با آن را ندارد. به این ترتیب با این که هیچ علاقه‌ای به‌میراث خواری نداشت با وارث شدن بیماری سل در دهم آوریل سال ۱۹۳۱ میلادی در بیمارستانی در نیویورک از پای درآمد.

طبق وصیتش، جسد وی را به زادگاهش منتقل کردند[۹] برای این‌که تاابد از تپه‌های وادی

قادیشا[۱۰] صدای ریزش آب و زمزمهٔ چوپانان را بشنود.

جبران که در هیأت کودکی درمانده و فقیر از بِشِرّی خارج شد اکنون گرچه زنده نبود در چشم هموطنان خود به مرتبهٔ پیامبری نزدیک می‌شد و این همان آروزی سالیان دراز او بود.

بحران اجتماعی در خشن‌ترین، دردناکترین و بارزترین جلوه‌های خود به لباس فقر درمی‌آید و از این طریق منشأ بسیاری از آفات دیگر در اجتماع می‌گردد. فقر گیاه هرزی است که در هر مجموعه‌ای که امکان بالندگی پیدا کند ریشهٔ رشد و سازندگی را در اطرافیان می‌خشکاند. مرضی است با عوارض متعدّد جانبی که بیماریهای دیگری چون جهل، عقب‌ماندگی، ریا، تزویر و انواع جرایم و مفاسد اجتماعی را به دنبال دارد.

ادبیات معاصر که رسالت فکری خود را دریافته است، توده را قطب اصلی موضوعات خود قرار می‌دهد. از این‌رو فقر را که مهمترین مشکل انسان معاصر است و در دو قالب مادی و فرهنگی بروز می‌کند، سرلوحهٔ امور خود قرار داده و أبعاد آن را بررسی می‌کند و به‌ریشه‌یابی و درمان می‌پردازد.

باالهام از این وظیفهٔ خطیر ادبیات، جبران که خود عمری را در جنگ با فقر - این عنصر مخرّب فرد و جامعه - گذرانده و به توصیف و تشریح ابعاد مختلف فقر پرداخته، در پی تشخیص عوامل ایجاد و چگونگی رهایی از این شرّ اجتماعی برمی‌خیزد.

با مطالعهٔ آثار جبران می‌توان دریافت که وجود فقر در جامعهٔ شرقی، شدیدترین نوع اختلاف طبقاتی را به همراه داشته است. در جامعهٔ جبران، تمایز طبقاتی، دوگروه فقیر و غنی ایجاد نموده است ؛ دستهٔ سومی وجود ندارد. گروهی هیچ حظّ و بهره‌ای از صورت مادی زندگی نبرده، حیات هر روز برایشان مشکل می‌آفریند و دسته‌ای دیگر که از داده‌های خداوندی سرمست بوده، از نعمتهای دنیوی بیش از حد بهره برده‌اند.

جبران خود متعلّق به قشر اوّل است. از این‌رو بدانان توجّهی خاص داشته در همهٔ آثارش از سر عطوفت و مهربانی آنان را می‌نوازد و همواره دشمنانشان را آماج حملات کلامی خود قرار می‌دهد. او خوب می‌داند که فقیر چگونه شب را به روز رسانیده، روزها را به چه ترتیب سپری می‌کند. روز فقیر خیلی پیش از آن‌که غنی از خواب ناز برخیزد آغاز شده و همواره قرین گرسنگی، مشقت و نداری است[۱۱].

جبران از خداوند می‌خواهد بر فقیران، یتیمان، بیوگان و گرسنگان نظر لطفی بنماید؛ دل ثروتمندان را به رقّت آورد تا به فقرایی که به دریوزگی آمده‌اند از مالشان ببخشند[۱۲]. او فقر و ثروت را ناشی از بی‌عدالتی هستی نمی‌داند. زیرا در بطن حیات، همهٔ انسانها باهم مساویند[۱۳]. پس علّت

تفاوت را باید درکجا جست؟ به نظر جبران سبب اصلی فقر فقرا، به‌استضعاف کشیده شدنشان توسط صاحبان زر، زور و تزویر است. مالداران سلطه‌گر و دینمردان مزوّر، ظالمانی هستند که از قشر کم درآمد جامعه بهره‌کشی کرده، اوّلی مزدی ناچیز به‌آنها می‌دهد و دومی با دعای خیر زحمت آنان را جبران می‌نماید[۱۴].

معارضهٔ دارا و ندار هیچ‌گاه از خاطر جبران محو نمی‌شود. او همواره سعی دارد این معضل اجتماعی را در تصاویر مختلف و متعدد به نمایش بگذارد. حتّی وقتی صحنهٔ قدم زدن دو یار را به‌تصویر می‌کشد؛ جهت داستان را متوجه این تضاد می‌گرداند: «بعد از اندکی به راه افتادند. آن دو، گلها را با تأنّی آن‌چنان زیرپا له می‌کردند که گویی ثروتمند، قلب نیازمندی را زیرگامهای خود لگدمال می‌کند»[۱۵].

صحنه‌هایی که جبران به‌کمک قوّهٔ خیال خود از فقر و غنا به نمایش می‌گذارد آمیخته به کبودی بغض و خاکستری حسرت است[۱۶]. آن‌جا که تشییع جنازهٔ صاحب مالی را با تشریفات کامل تصویر می‌کند[۱۷]، بلافاصله در پرده‌ای دیگر مراسم خاک‌سپاری گدای مسکینی را غریبانه و در نهایت سادگی و بی‌کسی نشان می‌دهد[۱۸]. گویا می‌خواهد وجدان به‌خواب رفتهٔ انسان را بیدار کند تا در مقام مقایسه، از اغنیا بیزاری جوید[۱۹] و از ثروت که سرچشمهٔ قساوت است متنفّر باشد[۲۰]. در عوض فقیر را بستاید[۲۱] و او را در آسمانها و بر کرسی ابرها منزلت دهد[۲۲]، زیرا هرجا فقر باشد محبت آن‌جاست و به خاطر قداست محبت باید در مقابل مشکلات تنگدستی تاب آورد[۲۳].

وقتی به توصیف زندگی روزمرّهٔ کودک یتیمی می‌پردازد پاکترین و لطیفترین واژگان را به کار می‌گیرد[۲۴]؛ بر او می‌گرید و با اخلاصی که در جانش ریشه دوانده بر او دل می‌سوزاند.

او با دیدن واقعیتهای جامعه به یاد تجربه‌های شخصی خود می‌افتد. از طرفی به عنوان ادیبی متعهد، احساس مسؤولیّت می‌کند و چون وسیله‌ای جز قلم در اختیار ندارد با این یگانه سلاح به میدان کارزار می‌رود تا با فریادهای عدالتخواهانهٔ خود، گوش فلک را کر کند.

او از جمله افرادی نیست که برق سکّه‌های زر دیدگان ظاهر و چشم دلشان را کور کرده باشد[۲۵]، آن‌چنان که دنیا را سراسر از آن خود دانسته دیگران را افرادی طفیلی و چونان مهمانانی بر خوان خویش بپندارند[۲۶]. گویا اینان خود را آفرینندهٔ زمین و آسمان فرض کرده و تملق دیگران در روحشان اثر گذاشته که خویش را ولی نعمت بشریت می‌شمارند.

دید واقع‌بینانهٔ جبران نسبت به فقر و غنا، آثار او را با رنگهای متضادی چون حزن و اندوه، عشق و محبت، خشم و نفرت و مهر وعطوفت می‌آراید.

پس از جنگ جهانی اوّل و در کشاکش دو جنگ، قحطی بر سراسر بلاد شام سایه افکند.

در این ماجرا، کوخ ویران تنگدستان بیش از هرجای دیگر صحنهٔ تاخت و تاز قرار می‌گیرد. جبران، نویسندهٔ مردم‌دوست، به زعم خود قلم بر کاسهٔ چشم فرو می‌برد تا با دوات اشک، عاطفه را با صداقت درهم‌آمیزد تا با سوزاندن درون، شمع محفل هموطنانش در دیار غربت گردد. تصاویری که او از قحطی می‌نمایاند بوی مرگ می‌دهد[۲۷].

سبک جبران آمیزه‌ای از مکتب رمانتیسم و واقع‌گرایی است. او برای مبارزه و ریشه کنی فقر و برای نجات از چنگال قحطی، راههای گوناگون را پیشنهاد می‌کند. جایی که به‌احسان دعوت می‌کند رمانتیک است و وقتی که به سوی عمل فرا می‌خواند پیرو رئالیسم می‌گردد.

او قبل از همه از خدا می‌خواهد که شکمبارگان را سیری دهد[۲۸]. زمانی دعوت به‌شورش[۲۹] و گاه دیگر به سوی صبر فرا می‌خواند[۳۰]. به نام انسانیت اغنیا را به‌جود دعوت می‌نماید[۳۱] و زمانی به نام وطن از هم‌میهنان داخل و خارج سرزمین شام می‌خواهد به یاری گرسنگان بشتابند[۳۲].

به نظر او وطنی که در آن هموطن دست رد بر سینهٔ برادر خود بزند سزاوار ویرانی است[۳۳]. لذا صاحبان مکنت را به هر بهانه شده، حتّی برای ارضای میل درونی خود دعوت به‌همیاری می‌کند[۳۴] و آن‌گاه که از فقر به تنگ آمده از هر راه حلّی عاجز می‌شود انتحار را به‌عنوان آخرین راه نشان می‌دهد[۳۵].

او از این‌که در کنار هم‌میهنانش نیست تا با آنها از زهر قحطی گزیده شود یا در کنارشان بمیرد اظهار تأسف می‌کند[۳۶]. او عرق شرم بر چهره دارد که در راحتی و آسایش روزگار سپری می‌کند امّا اعتراف می‌کند که دستش خالی است و محبّت، تنها هدیهٔ او به پیشگاه دردمندان است[۳۷].

جبران در داستان «خلیل کافر» با صراحت تمام، فقر را عنصر دست پروردهٔ اغنیا دانسته، مظلومان غارت شده را دعوت به قیام می‌کند. او خطاب به شیخ عباس، مرد متموّل و کدخدای روستا چنین می‌گوید: «اگر برخورد تو با این رعیت مثل رفتار من با گلهٔ گوسفندانم بود، تو ساکن چنین قصر شامخی نبودی و زیردستانت را در آلونکهای سرد و تاریک به حال خود وانمی‌گذاشتی».

داستان خلیل کافر، واقع‌گرایی محض است گرچه از مبالغه خالی نیست. خلیل، مردم را به تفکّر وامی‌دارد و با خطبهٔ انقلابی خود، آنها را به سوی قیامی فراگیر علیه زر و تزویر فرا می‌خواند. مردم نیز چون کاه خشکیدهٔ آماده احتراق، همداستان با خلیل، خواستار عدالت شده عوامل ایجاد فقر را برجای خود می‌نشانند و پس از آن فقر و ظلم از روستای خلیل، گذر نمی‌کند.

کتاب «الارواح المتمرّده» که مشتمل بر داستان خلیل کافر، وردة‌الهانی، مضجع‌العروس و دیگر داستانهای انقلابی است، جزو اوّلین آثار تألیفی جبران است که به‌جامعهٔ کتابخوانان عرضه شد. در همین روزگار آثار دیگری از او منتشر گردید که از چنین حدّت و صراحتی برخوردار نبوده، جای

خود را به ملایمت می‌دهد.

نقدی که بر آثار انقلابی جبران وارد می‌شود این است که او راه حلّهای رمانتیکی را با راههای واقع‌بینانه درهم‌می‌آمیزد. این تشویش و دوگانگی او را می‌توان ناشی از وخامت اوضاع کشور دانست. وجود مشکلات متعدّد در جامعه‌ای بی‌هویت که از خود اراده‌ای نداشته و تحت فشارهای قوهٔ حاکم، یعنی دولت عثمانی به بیگانه پناه برده و نظام قیمومیت را پذیرفته است، او را به چنان سرگردانی و تحیّری واداشته که ثبات فکری خود را از دست داده به هر دستگیره‌ای متوسّل می‌شود تا خود را از ورطه نجات دهد. امّا از آن‌جا که جبران در زمرهٔ کسانی است که فقر جزو تجربیات شخصی آنهاست، سخنانش بر دل می‌نشیند. خانهٔ محقّر او در روستای بشرّی و مسکن دیرمانندش در بوستون و تشییع جنازهٔ فقیرانهٔ خواهر و مادر در محلهٔ چینی‌های دیار غربت، هم شاهد و هم انگیزه برای جوشش شرنگ غضب او برضد تن‌پروران عامل ایجاد فقر در جامعه است و این برعهدهٔ خواننده است که کدام‌یک از راه‌حلّهای او را بپذیرد.

فقر فرهنگی (جهل)

فقر تنها در ابعاد مادی منحصر نمی‌گردد؛ فقری که به کفر می‌گراید فقر فکری و فرهنگی است. فقر معیشتی انسان را از پرداختن به زندگی عادی بازمی‌دارد و جهل و عقب‌ماندگی انسان را به‌واپس‌گرایی، یأس، نومیدی و در نهایت به بی‌هویّتی و مسخ فرهنگی می‌کشاند.

از دید جبران، جهل در جامعه به صورتهای مختلف بروز می‌کند که از مهمترین جلوه‌های آن، موارد زیر را می‌توان برشمرد:

- غفلت از حوادث جاری در جامعه و در بعد وسیعتر در سراسر گیتی و بی‌خبری از توطئهٔ دشمنان و در نتیجه تبدیل شدن به ابزاری در دست حکمرانان و استعمارگران[۳۸].
- ناآگاهی از سرمایه‌های مادّی و معنوی و واگذاری آن به افراد بی‌کفایت و نالایق یا سودجو[۳۹].
- بی‌تفاوتی نسبت به سرنوشت همنوعان[۴۰] و محدود دانستن جهان‌بینی در قیاس به‌نفس[۴۱].
- بی‌اطلاعی از تاریخ گذشتگان به عنوان درس عبرت[۴۲].
- عدم فهم درست از دین به عنوان عاملی راهگشا[۴۳].
- گرایش به رفاه‌طلبی و منحصر دانستن زندگی در بُعد مادّی آن[۴۴].
- عبودیت در مقابل زندگی و تن دادن به ذلّت و خواری[۴۵].
- محترم ندانستن حقوق دیگران به‌ویژه پایمال کردن حقوق زن[۴۶].

- نخواستن که مهمترین عامل نتوانستن است[۴۷].

وجود این‌گونه معضلات اجتماعی، دردهایی است مزمن که بر دل مجروح جبران سنگینی می‌کند و در عین حال او را به سوی ریشه‌یابی و درمان فرامی‌خواند. به نظر جبران، وجود جهل در جامعه را می‌توان به عوامل متعدد نسبت داد. از مهمترین عوامل زمینه‌ساز فقر فرهنگی - چنان‌که گذشت - فقر اقتصادی است. جاه‌طلبی رجال دینی که مردم را از فهم صحیح دین دور می‌گردانند[۴۸] و ناهماهنگی بین قول و فعل داعیان مذهب[۴۹] و پرداختن به‌صورت ظاهری دین[۵۰] نیز از عواملی است که مردم را نسبت به فرهنگ دین بی‌تفاوت نموده است. از طرف دیگر استبداد سردمداران حکومتی[۵۱] و نبودن حاکم عادل[۵۲]، حکیم[۵۳] و شجاع[۵۴] و مربیان مدبّر[۵۵] از مهمترین عواملی هستند که انسانها را با فرهنگ بیگانه می‌گردانند.

از طرفی راه‌حلّهای مسؤولان امور، موقّت، سطحی و فاقد ضمانت اجرایی است[۵۶]. از طرف دیگر شانه خالی کردن مردم در پیکار با جهل[۵۷] و یا ترس از تشدید بحران در صورت احترام به هرگونه عکس‌العمل، شیوع روحیهٔ ستم‌پذیری و تسلیم قضا و قدر بودن در باور مردم[۵۸]، وجود صفت رذیلهٔ خودپرستی[۵۹] و تمسّک به رفتار آبا و اجداد[۶۰]، تقصیرهایی است که مانع پیشگیری یا ریشه کنی قطعی مشکلات می‌شود[۶۱] و عذر همهٔ آنها برعهدهٔ اجتماع است.

دید رمانتیکی جبران، راه حلّ همهٔ ناهنجاریها را در پشت پا زدن به سنّت اجتماعی و قوانین حقوقی و مذهبی مرسوم در جامعه و پناه بردن به دامن طبیعت به عنوان معلمی دانا و نیزگردن نهادن به‌قانون محبت می‌داند[۶۲].

یادداشتها

۱ - سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۶۸.

۲ - رک. میخائیل نعیمه، **جبران خلیل جبران ؛ حیاته، موته، ادبه و فنّه**، ط ۱۰، بیروت، مؤسسه نوفل، ۱۹۸۵ م.

- میخائیل نعیمه، **الغربال**، ط ۱۴، بیروت، مؤسسه نوفل، ۱۹۸۸ م، صص ۲۲۲ تا ۲۳۹.

- جمیل جبر، **جبران خلیل جبران فی حیاته العاصفه**، ط ۱، بیروت، مؤسسه نوفل، ۱۹۸۱ م.

- جوزیف الهاشم و دیگران، **المفید فی‌الادب العربی**، ط ۲، بیروت، المکتب التجاری للطباعة و التوزیع و النشر، ۱۹۶۶ م، صص ۲۲۹ تا ۲۷۱.

۳ـ خلیل الحاوی، **جبران خلیل جبران، اطاره الحضاری و شخصیته و آثاره**، نقله الی العربیه سعید فارس‌باز، ط ۱، بیروت، دارالعلم للملائین، ۱۹۸۲، ص ۹۲.

۴ـ احمد قبش، **تاریخ الشعر العربی الحدیث**، دمشق، مؤسسة النوری، ص ۲۹۵.

۵ـ جبران خلیل جبران، **المجموعة الکامله**، با مقدمه میخائیل نعیمه، لبنان، مکتبه‌الرسول اکرم، صص ۱۷ تا ۱۹.

۶ـ جورج صیدح، **ادبنا و ادباؤنا فی المهاجر الامیرکیة**، ط ۲، بیروت، ۱۹۵۷ م، ص ۲۲۷.

۷ـ غسان خالد، **جبران فی شخصیته و ادبه**، ط ۱، بیروت، مؤسسهٔ نوفل، ۱۹۸۳ م، ص ۱٦.

۸ـ **الجامع فی تاریخ الادب العربی**، ج ۲، ص ۲۲۲. یکی از دوستان صمیمی جبران، «یوسف الحویک» (۱۸۸۳-۱۹٦۲ م.) پیکرتراش لبنانی بود. درکتابی با نام «ذکریاتی مع جبران، پاریس؛ ۱۹۰۹ - ۱۹۱۰ م» که ادویک جریدینی شیبوب به جمع آوری آن همت گمارده، حویک می‌گوید که جبران فقط یک بار در نمایشگاهی با رودان ملاقات کرده و دیگر او را ندیده است (**ذکریاتی مع جبران**، ط ۲، بیروت، مؤسسه نوفل، ۱۹۷۹ م.).

۹ـ کاظم حطیط، **اعلام ورواد فی الادب العربی**، بیروت، دارالکتاب اللبنان، ۱۹۸۷ م، ص ۴۳۹. و جبران خلیل جبران، **المجموعة الکامله**، ص ۳۰ مقدمه.

۱۰ـ تپه‌ای در شمال لبنان که در آثار جبران از آن به عنوان مظهر جمال و قداست طبیعت یاد می‌شود. این تپه مقر اعتکاف بسیاری از زاهدان و ناسکان بوده، از این رو مقدس شمرده می‌شود.

۱۱ـ جبران خلیل جبران، **دمعة وابتسامه**، ط ۲، بیروت، مؤسسه نوفل، ۱۹۸۸ م، صص ۱۰۷ و ۱۰۸ (همه آثار جبران که در پاورقیهای بعدی ذکر می‌شود از همین ویژگیهای چاپ برخوردار است).

۱۲ـ **دمعة وابتسامه**، ص ۸۴.

۱۳ـ **رمل و زبد**، ص ۵۹.

۱۴ـ **دمعة وابتسامه**، ص ۱۰۲.

۱۵ـ همان، ص ۵۸.

۱٦ـ همان، ص ۱۱۰.

۱۷ـ همان، ص ۴٦.

۱۸ـ همان، ص ۴۷.

۱۹ـ **یسوع بن الانسان**، ص ۲۳۴.

۲۰ـ **دمعة وابتسامه**، ص ۷۷.

۲۱ـ همان، صص ۱۵۵ و ۱۵٦.

۲۲ـ همان، ص ۴۷.

۲۳ـ همان، ص ۵۹.

۲۴ـ **عرائس المروج**، صص ۴۷ و ۴۸.

۲۵ـ **العواصف**، صص ۸۱ و ۸۲.

۲۶- **رمل و زبد**، ص ٦۴.

۲۷- **العواصف**، صص ۱۲۳ و ۱۲۴ و، **دمعة وابتسامه**، ص ۸٦.

۲۸- **رمل و زبد**، ص ۸٦.

۲۹- **الارواح المتمرده**، ص ۱۴٦.

۳۰- **دمعة وابتسامه**، صص ۵۹ و ۱۰۲.

۳۱- **العواصف**، صص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۳۲- همان، صص ۱۴۷ و ۱۴۸.

۳۳- **دمعة وابتسامه**، ص ۲۱٦.

۳۴- **العواصف**، ص ۱۳۳ و، **دمعة وابتسامه**، ص ۷۸.

۳۵- **دمعة وابتسامه**، صص ۴۲ و ۴۹.

۳٦- **العواصف**، ص ۱۴۴.

۳۷- همان، ص ۷۴.

۳۸- **الارواح المتمرده**، ص ۱۵۹ ؛ **العواصف**، ص ۷۸.

۳۹- **العواصف**، ص ۱۳۹، **التائه**، ص ۵۸.

۴۰ - همان، ص ۱۲۵.

۴۱- **المجنون**، صص ۳۸ و ۵۸.

۴۲- **العواصف**، صص ۱۵۱ تا ۱۵۴.

۴۳- همان، ص ۱۳۵ ؛ **المجنون**، صص ٦۲ و ٦۳.

۴۴- **دمعة وابتسامه**، ص ۲۱۴ ؛ **العواصف**، ص ۸۳.

۴۵- **العواصف**، ص ۴۰.

۴٦- **الارواح المتمرده**، صص ۳۸ و ۳۹ ؛ **العواصف**، ص ۱۰۹.

۴۷- **العواصف**، ص ۹۴.

۴۸- **عرائس المروج**، ص ٦۸؛ **العواصف**، صص ۷۸ ، ۱۸٦ و ۱۸۷.

۴۹- **العواصف**، صص ۱۰۹ و ۱۴۱-۱۴۴ ؛ **التائه**، ص ۷۹.

۵۰- **عرائس المروج**، ص ۷۹ .

۵۱- **الارواح المتمرده**، صص ۸۹، ۹۰، ۱۳۴ و ۱۴۸ .

۵۲- **العواصف**، ص ۱۰۹ ؛ **المجنون**، ص ۴۴ .

۵۳- **العواصف**، ص ۱۰۳ .

۵۴- همان، ص ۱۰۴ .

۵۵- همان، ص ۱۰٦ .

۵٦ - همان، ص ١٦٥ ؛ **يسوع بن الانسان**، ص ۵۸ .

۵۷ - **العواصف**، ص ۹۴ .

۵۸ - **العواصف**، ص ۱۰۷ ؛ **المواكب**، ص ۲۳ **والاجنحة المتكسرة**، ص ۹۵ .

۵۹ - **التائه**، ص ۵۴ و ۵۵ .

٦٠ - **العواصف**، صص ۱۰۲-۱۰۷ .

٦١ - همان، صص ۱۹۳-۱۹۵ و ۱۲۹ .

٦٢ - همان، صص ١٦۴ و ١٦٥ ؛ **عرائس المروج** ، ص ۵۲ ؛ **النبی** ، صص ۵۲-۵۵ .

محمدصادق فربد

پژوهشی جامعه‌شناختی
در شناخت ویژگیهای شخصیت معتادان
(مرکز بازپروری قرچک - ورامین)

چکیده

این مقاله به کمک مطالعات انجام شده در مرکز بازپروری قرچک ورامین به‌بررسی و شناخت ویژگیهای شخصیتی معتادان پرداخته است. در ابتدا اعتیاد به‌عنوان یک پدیدهٔ اجتماعی ـ نه فردی ـ در نظر گرفته شده و براین اساس نگارنده معتقد است که به‌معتاد باید به‌چشم «بیمار» نگاه کرد نه مجرم. ویژگیهای عمومی و یافته‌های شخصیتیِ شخصیت معتادان از دیگر مواردی است که در این مقاله به‌تفصیل بررسی شده است.

طرح مسأله

مجموع عواملی که درگرایش فرد به اعتیاد مؤثّرند، نیرو و انرژی خود را متوجه سستی بنیادهای شخصیتی افراد می‌نمایند، از این‌رو تا زمینه برای روی آوردن فرد به مصرف مواد مخدّر فراهم نشود احتمال‌گرایش به اعتیاد ضعیف است. بدین جهت است که در جریان شناخت و درمان باید نخست به‌تشخیص خصوصیات شخصیتی بیمار (معتاد) به لحاظ فردی، اجتماعی، خانوادگی، روانی و... پرداخت تا بدانیم با چه نوع بیماری (معتاد) روبه‌رو هستیم.

انجام چنین مطالعاتی که به‌کشف و شناخت خصوصیات شخصیتی بیمار (معتاد) می‌انجامد طرز تلقی ما را از این‌که معتادان تبهکار یا مجرم هستند اصلاح می‌کند و به ما کمک می‌کند تا از جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، فرهنگ‌شناسان، مددکاران اجتماعی، آسیب‌شناسان و... به‌صورت گروهی و باهمکاری مستمر و پیوسته برای نجات قربانیان جامعه بهره گیریم، زیرا در بررسی و شناخت ویژگیهای شخصیتی

بیماران (معتادان) عوامل خارجی که بر شخصیت فرد فشار آورده است شناسایی شده و ابتلا به مواد مخدر به جای آن‌که یک پدیدهٔ فردی تلقی شود به‌عنوان یک پدیدهٔ اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد. براساس این استدلال در این پژوهش فرد معتاد «بیمار» تلقی می‌گردد.

شخصیت چیست؟

در جامعه‌شناسی به ویژگیها و حالات بنیادینی که شالودهٔ تشکیل و تکوین شخصیت و بنیان زیربناهای آن‌را تشکیل می‌دهد توجه می‌شود، لذا ارتباط متقابل بنیادهای اجتماعی و زیست‌شناختی شخصیت که با یکدیگر ارتباط کارکردی دارند مورد بررسی قرار می‌گیرد تا مجموعهٔ عواملی که در همانندسازی، تطابق و سازگاری اجتماعی فرد مؤثرند شناسایی شده و از این طریق بنیادهای فردی، اجتماعی و زیستی شخصیت فرد و ارتباط متقابل آنها مشخص گردند[1].

براین اساس می‌توان گفت شخصیت، فرآیند اجتماعی زیستن و جامعه‌پذیری است (نتیجهٔ ارتباط متقابل عوامل اجتماعی و زیست‌شناختی)که فرد در جریان آن هنجارها، ارزشها، باورها، آداب و رسوم و... رایج در جامعه را می‌پذیرد و آن‌را درونی می‌سازد و براساس آنها و به‌منظور تطابق و سازگاری با جامعه برای تحقق نیازهایش آنها را به‌کار می‌برد.

پارسنز می‌گوید شخصیت را نباید با فرد اشتباه نمود که به وسیلهٔ سازمان اجزای متفاوت روانی فرد انسانی یعنی ویژگیهای خلق و خوی یا منش، انگیزه‌ها، احتیاجات، استعدادها، طرز رفتار، علاقه‌ها، آثار تجارب پیشین شکل می‌یابد که چگونگی ترتیب آنها یک کل به‌هم پیوسته را به‌وجود می‌آورد[2].

این مقوله به عنوان یکی از سه نظام کنش پیوسته و مکمل یکدیگر که پارسنز آن‌را مطرح ساخته (نظام اجتماعی - فرهنگ - شخصیت) از طریق روند و جریان اجتماعی شدن حاصل می‌شود که طی آن تطابق و سازگاری فرد در جامعه تحقق می‌یابد.

مهمترین مرحلهٔ درونی شدن هنجارها و ارزشهای جامعه برای فرد در آستانهٔ نوجوانی است. در این مرحله فرد با تنوع افکار، اعمال، ارزشها، الگوها، هنجارها و... روبه‌رو می‌شود، لذا فرصت پیدا می‌کند تا مقولات متناسبی را برای تحقق هدفها و آرزوهایش برگزیند.

درحال حاضر اطلاعات ما در مورد شکل گرفتن شخصیت در دوران کودکی و نوجوانی آن قدر زیاد و معتبر هست که عوامل جدی راکه سبب اعتیاد می‌شوند می‌توان شناخت. شناخت عوامل اجتماعی

۱- هانری مندارس، ژرژ گورویچ، **مبانی جامعه‌شناسی**، ترجمهٔ باقر پرهام، صص ۷۲ تا ۹۱.

۲-گی روشه، **کنش اجتماعی**، ترجمه دکتر هما زنجانی‌زاده، ص ۱۴۶ [به نقل از پارسنز].

نیز اخیراً چنان پیشرفت کرده است که به طور منطقی باید بتوانیم روابط موجود میان معتاد و محیطهای اطرافش را با روش جامعه‌شناختی بررسی کنیم[1].

نقش الگوها در مرحلهٔ جامعه‌پذیری و تکوین شخصیت بسیار حساس و قابل توجه است. به‌سخن دیگر الگوپذیری در هر زمینه‌ای آینده رفتاری و شخصیتی فرد را رقم می‌زند.

به‌طور کلی عواملی مانند خانواده و عناصر تشکیل‌دهنده آن، الگوهای بیرونی و درونی، نظامهای اقتصادی و تعلیم و تربیت، رسانه‌ها، گروههای هم‌بازی، شیوه زندگی و... که در مجموع ساختار جامعه را تشکیل می‌دهند، در شکل‌گیری شخصیت و در نتیجه ایجاد زمینه همسازی و وفاق با جامعه و گروه مؤثّرند.

همسازی و وفاق با جامعه متضمن نحوهٔ انتخاب الگوهایی است که با نیازها و تمایلات فرد مطابقت داشته باشد، لذا فقدان چنین الگوهایی افراد را با انتخاب شیوه‌ها و رفتارهای جایگزین هدایت می‌کند که به‌گفته مرتون[2] همه آنها مشروع و هنجار نیستند. این نحوهٔ گزینش که ضعف در همسازی است انرژی خود را متوجه ایجاد سستی در بنیادهای شخصیتی فرد می‌نماید که زمینه مناسبی برای رو آوردن به‌اعمال ناهنجار مانند اعتیاد، دزدی و... است، نتیجه آن‌که چون شخصیت فرد محصول و فرآیند زندگی اجتماعی است لذا اختلال در شخصیت و منش می‌تواند ریشه در ساختار کلی جامعه داشته باشد که توجه به آن ضمن این که طرز تلقی جامعه را نسبت به ناهنجاریها تغییر می‌دهد می‌تواند راه‌حلهای مبتکرانه‌ای را در جهت پی‌گیری و درمان آنها کشف کند.

معتاد کیست ؟

از میان تعریفهای متعددی که از معتاد شده است آن را که با هدفهای این پژوهش هماهنگی دارد برگزیده‌ایم. سازمان بهداشت جهانی (W.H.O) قربانی هر نوع وابستگی دارویی یا روانی به مواد مخدر را معتاد می‌شناسد.

تجزیه و تحلیل این تعریف موجب تکیه قابل ملاحظه‌ای به واژهٔ «قربانی» می‌شود. چه قربانی موجود زنده‌ای است که بدون اراده و تحت تأثیر عوامل بیرونی پیرامون خویش چه به صورت فردی و آنی و چه به صورت تدریجی همه چیزش محو می‌شود.

این واژه برای کسانی به‌کار برده می‌شود که خود سبب مشکلات خویش نیستند، دهها عامل اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و... در تعامل با یکدیگر، فرد یا افراد را به ورطهٔ فنا کشانده‌اند.

۱- برزره، ژان، **اعتیاد و شخصیت**، ص ۹۹.

2. R. Merton

مبانی نظری

نظریهٔ مبنایی این تحقیق مبتنی بر اجتماعی بودن پدیده‌ها و برخورداری از بینش جامعه‌شناختی است. به موجب این نظریه شخصیت و مراحل تکوین آن منبعث از ساختار کلی جامعه و جریان فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری است. لذا نظریه‌های جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، آسیب‌شناختی و مردم‌شناختی که نقش و تأثیر عوامل اجتماعی، اقتصادی، روانی، تربیتی، شیوه‌های مختلف زندگی و... را در شکل‌گیری و تکوین شخصیتهای آسیب‌پذیر مؤثر می‌دانند (و توسّط صاحب‌نظران ارائه شده‌اند) به عنوان نظریه مبنایی در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته است.

روش تحقیق

در این پژوهش سعی شده است تا ترکیبی از روشهای تحقیق در جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مردم‌شناسی مردم استفاده قرار گیرد؛ لذا از روشهای اکتشافی، مجاورتی، مشارکتی، سنجش و اندازه گیری و تجزیه و تحلیل ساختاری شخصیت که در علوم فوق کاربرد دارند بهره گرفته شده است.

ابزارهای تحقیق بررسی اسناد و مدارک، مصاحبه، مشاهده، مشارکت و پرسشنامه بوده است.

پرسشنامه‌ها از راههای آزمودنی تکمیل نشده، بلکه توسّط پژوهشگرانی که برای این منظور آموزش دیده و با بیماران همراه بوده‌اند، صورت گرفته است.

به منظور تعیین شاخصها و عوامل عمدهٔ شخصیتی نخست ۲۴ شاخص رفتاری - روانی شناسایی شدند که پس از انجام پیش‌آزمون به هشت مقولهٔ عمدهٔ زیر طبقه‌بندی گردیدند:

۱- عاطفی ۲ - انعطاف‌پذیر ۳- شکست‌پذیر ۴- کامیاب ۵- مستقل ۶- ناسازگار ۷- متدین ۸- انزواطلب

جامعهٔ آماری و نمونهٔ آماری

جامعهٔ آماری مجموع بیماران (معتادان) مرکز بازپروری قرچک ورامین است که در سه‌ماهه سوم سال ۱۳۷۵ دوران ترک اعتیاد را می‌گذراندند. همچنین با استفاده از روش نمونه گیری اتفاقی سیستماتیک یکصد تن بیمار (معتاد) مرد تعیین و هر ۲۵ تن به یکی از کارشناسان مقیم وشاغل در مرکز معرفی شدند تا به صورت مبادله‌ای (×) مورد بررسی، مشاهده و سنجش قرار گیرند. بنابراین هر بیمار چهار مرتبه توسّط پژوهشگران مورد بررسی قرار گرفته است.

میانگین نمراتی که براساس مشاهدات چهارگانه به‌دست آمده با استفاده از الگوی طیف لیکرت[1] به عنوان بررسی نهایی ویژگیهای شخصیتی بیماران با استفاده از رایانه به کمک نرم‌افزار S.P.S.S پردازش و تجزیه و تحلیل گردید.

فرضیه‌ها

به لحاظ ماهیت عمدهٔ اکتشافی و پایه‌ای بودن این تحقیق فرضیه یا فرضیات خاصی برای آن طرح نشده است، لکن شاخصهای انتخاب شده که با اعتیاد و آسیب‌شناسی شخصیت بیماران (معتادان) ارتباط دارند نقش فرضیه‌های تحقیق را ایفا می‌کنند. در این پژوهش سعی شده است همبستگی بین شاخصهای معین شده و متغیرهای مستقل که به عنوان سؤال انتخاب شده محاسبه و پردازش گردد.

به‌این ترتیب میزان همبستگی بین شاخصهای هشت‌گانه فوق با زمینه‌های آسیب‌پذیری و اعتیاد به عنوان فرضیه‌های تحقیق مورد پژوهش قرارگرفته است.

پیشینهٔ تحقیق

از مجموع تحقیقات انجام شده در مورد اعتیاد در ایران (بیش از ۵۰ تحقیق از ۱۳۴۳ تا ۱۳۷۰) فقط دو مورد از آنها به شناخت ویژگیهای شخصیتی بیماران (معتادان) که در درمان و پیشگیری کاربرد داشته باشد توجه کرده‌اند[2]. نتایج عمدهٔ پژوهش آنها به‌قرار زیر است:

۱- از لحاظ عاطفی نابالغ
۲- عصیانگر و بی‌قرار
۳- دارای احساسات خصومت‌زا
۴- فاقد رشد اجتماعی
۵- مضطرب
۶- دارای گرایشهای افسردگی
۷- برخوردار از حساسیتهای عاطفی
۸- بیزاری
۹- دارای احساس بی‌کفایتی
۱۰- تنها و منزوی[3].

مطالعات انجام شده در ایران بر چگونگی سازگاری و انطباق یا ناسازگاری و عدم انطباق فرد در جامعه برای تشخیص تواناییهای وی به منظور تأمین نیازهای اقتصادی، اجتماعی و روانی منطبق بوده است، لذا شاخصهای زیر مورد بررسی قرار گرفته است:

1. Likert

۲- دو تحقیق مذکور توسط آقایان دکتر ولی‌الله اخوت و دکتر محمد تقی براهنی انجام شده است.

۳- رک. اورنگ، جمیله، **پژوهشی دربارهٔ اعتیاد**، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

خودکم انگار، عجول، گوشه گیر، مردم گریز، طاغی علیه خانواده، تنها، بی‌اعتنا نسبت به آداب و رسوم اجتماعی.

ویژگیهای عمومی شخصیت معتادان

تحقیقات جامعه‌شناسان، آسیب‌شناسان، روان‌شناسان و... نشان داده است که بیماران (معتادان) از ویژگیهای شخصیتی زیر برخوردارند:

۱- ویژگیهای رفتاری

الف – همه معتادان هرنوع زمینهٔ ساختاری شخصیتی که داشته باشند متأسفانه سیر قهقرایی از ذهنی به رفتاری در آنها دیده می‌شود.

ب – در معتاذان تفکر چنان خنثی و باطل می‌شود که گویی هرگز وجود نداشته است.

پ – درحالی‌که رفتار آنها از سوء نیتی برخوردار نیست ولی تظاهر به ضد افسردگی می‌کنند.

ت – معتاد سعی دارد تا از واقعیت بگریزد.

ث – کم‌توقع و از هر شرایطی راضی است.

۲- ویژگیهای اجتماعی

الف – عدم تطابق با محیط اطراف خود

ب – ناتوانی در پذیرش ارزشهای اجتماعی

پ – سرپیچی و بی‌اعتنایی به آداب و رسوم اجتماعی

ت – ارتکاب به اعمال ضد ارزشی بدون آن‌که مضطرب و یا احساس گناه بنماید.

۳- پس‌افتادگی شخصیتی

کمبودهای ناشی از نارساییهای پرورشی از معتادان افرادی خودکامه و خودرأی می‌سازد، لذا:

الف – هیچ حقوقی را برای دیگران نمی‌شناسند.

ب – هیچ توافقی با محیط اجتماعی خود ندارند.

پ – قدرت ارتباط عاطفی با اطرافیان خود ندارند.

ت – از تحول طبیعی مجموعه غرایز و کششها محرومند.

ث – پرخاشگر و ناسازگارند.

۴- ویژگیهای الگوبرداری

الف - ضعف در همانند سازی

ب - فقدان احساس امنیت

پ - تعارض و دوگانگی درونی

ت - مقلد و تلقین‌پذیر

ث - مطیع و وابسته به دیگران

ج - تکرار در الگو برداری تقلیدی

چ - خجول، باحیا و تسلیم‌پذیر

۵- اقتدار خانواده

رفتار پدر سالارانه که مبتنی بر حاکمیت عمودی و بی‌توجّهی به شخصیت و توانائیهای فرد در خانواده و ضعف مشارکت در امور خصوصی و عمومی است، وابستگی را در فرد به‌وجود می‌آورد که فرآیند آن اختلال در منش و فقدان اعتماد به نفس است. بعضی از ویژگیهای منبعث از ساختار خانواده به قرار زیراست:

الف - قوانین حاکم بر ذهن بیمار (معتاد) جاه‌طلبانه و دست‌نیافتنی است.

ب - آرمانهای فرد خارجی و ریشه در فضای خویشاوندی و اجتماعی - فرهنگی دارد.

پ - تلاشهای بیمار بی‌نتیجه است که سرخوردگی و افسردگی را در پی دارد.

ت - ناکامی، بدبینی و فقدان اعتماد به نفس

ث - بی‌اعتنایی نسبت به خانواده، قوانین و نهادهای اجتماعی.

٦- ویژگیهای تخیلی

الف - برخورداری از نیروی تخیل ضعیف

ب - آرمانی و جاه‌طلبانه بودن آرزوها

پ - زودرنج و حساس

تعاریف عملیاتی

علی‌رغم پیچیدگی و تنوعی که در مفاهیم علوم انسانی به‌ویژه پدیدهٔ پیچیدهٔ شخصیت و عوامل

مربوط به آن وجود دارد سعی شده است با استفاده از منابع و مآخذ معتبر جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مردم‌شناسی تعاریف قابل قبولی برای کاربرد و نتیجه گیری در این تحقیق انتخاب شود.

۱- عاطفی "AFFECTIVELY" از لحاظ لغوی عاطفی کسی است که از شفقت و مهربانی برخوردار است. در روان‌شناسی «فردی که در او حالت عاطفی بر هوش و فعالیت غلبه دارد عاطفی خوانده می‌شود»[۱].

۲- انعطاف‌پذیر "FELEXIBLE". شخصی که خود را در برابر موقعیتهای جدید سازگار و قابل تغییر نشان دهد انعطاف‌پذیر خوانده می‌شود[۲].

۳- شکست‌پذیر (مطیع) "OBEDIENT". شخصی که در مقابل کوشش دیگران برای تغییر نگرش و یا رفتارهایش مقاومتی نشان ندهد شکست‌پذیر یا مطیع خوانده می‌شود. "Self-Submission"[۳]

۴-کامیاب "SUCCESSFUL". کامیاب کسی است که به آرزوها و امیالش دست یافته باشد.

۵- ناسازگار: "MAL ADAPTED". ناسازگار در مقابل سازگار و دوست‌داشتنی است و الگویی از رفتار است که عملاً ریشه در فشارهای روانی دارد و نیازمند درمان است[۴].

۶- تدین: "RELIGIOUS". تدین علاقه به شرکت در مراسم مذهبی است ... این اصطلاح به‌پیوستاری از درجات شرکت در مراسم و تجارب مذهبی اطلاق می‌شود[۵].

۷- انزواطلب: "SECLUSIVE". به زعم ماکس و بر انزواطلب کسی است که شدیداً تمایل به‌جدایی ازگروه یا اجتماع داشته و تمایلی به‌کسب موقعیت اجتماعی ندارد[۶].

۸- مستقل "INDEPENDENT". شخصی که از لحاظ روانی و رفتاری به بلوغ کامل رسیده و بدون نیاز به محرکهای بیرونی از توانایی سازگاری بالایی برخوردار باشد مستقل نامیده می‌شود، کسی است که در اجرای امور خود آزاد و مختار است[۷].

۱- منصور، محمود، دادستان، پریرخ، **دیدگاه پیاژه درگستره تحول روانی**، صص ۲۵۹-۲۶۰.

2. *OXFORD ADVANCED LEARNERS DICTIONARY OF CORRENT ENGLISH ASHORNY*, oxford university press, 1987, 327-329.

۳-کریمی، یوسف، **روان‌شناسی اجتماعی**.

۴- ارتور. اس ابر، **فرهنگ اصطلاحات روان‌شناسی**، ص ۴۱۴.

۵- همان، ص ۶۳۷.

۶-کریمی، یوسف، همان.

۷- مای لی، **شخصیت**، ترجمهٔ محمود منصور، ص ۴۲.

یافته‌های تحقیق

الف: خصوصیات عمومی بیماران (معتادان)

۱- ساختار سنی: ۲۶/۳ درصداز گروه مورد بررسی افراد زیر ۲۵ سال و ۱۴/۲ درصد بالاتر از چهل سال دارند. به این ترتیب بیشترین گروه سنی در حد بین ۲۵ تا ۳۹ سال قرار گرفته‌اندکه ۵۹/۵ درصد جامعهٔ مورد بررسی را شامل می‌شود. آنچه‌که بیشتر حائز اهمیت است این است‌که ۷۰/۷ درصد بیماران (معتادان) درگروه سنی ۱۵ تا ۳۴ سال قرار دارند، نسل جوانی‌که عمده‌ترین نقش آنها باید مشارکت در فعالیتهای اجتماعی و اقتصادی باشد.

۹۷ درصد بیماران (معتادان) از لحاظ محل تولد و سکونت متولد شهرهای بزرگ (۸۳ درصد در استان تهران و ۱۷ درصد در سایر استانها) و ۳ درصد نیز متولد و ساکن روستا بوده‌اند؛ لذا می‌توان بین ویژگیهای جامعه پیچیده و نابهنجاریهای اجتماعی ارتباطی پیداکرد.

۲- وضعیت سواد

میزان سواد ۱۴ درصد از افراد مورد بررسی دیپلم و بالاتر است، در حالی‌که میزان سواد ۸۶ درصد از آنها زیر دیپلم است. تفاوت معنی‌دار بین آمار بیماران (معتادان) باسواد وکم‌سواد اهمیّت توسعهٔ آموزش را در سطوح بالا نشان می‌دهد.

۳- وضعیت تأهل

از لحاظ وضعیت تأهل ۵۹ درصد بیماران (معتادان) متأهّل هستند‌که ۶۹/۲ درصد آنها افراد تحت تکفلشان ۱ تا ۳ نفر و ۳۰/۸ درصد آنها ۴ تا ۷ نفر است. به این ترتیب بعد خانوار در افراد متأهل ۳ تا ۷ نفر ذکر شده است‌که باتوجه به میزان درآمد، سواد و محل زندگی آنها باید انتظار اختلال و بی‌نظمی در ادارهٔ امور خانواده را داشته باشیم.

۴- وضعیت شغلی

در زمان مورد بررسی فقط ۳۶/۸ درصد از بیماران (معتادان) مورد مطالعه، درآمدی بیش از ۴۰ هزار تومان داشته‌اندکه باتوجه به بعد خانوار و افراد تحت تکفل آنها زمینه برای سرخوردگی وگرایش به انحراف فراهم بوده است. از لحاظ وضعیت شغلی ۸۴ درصد شاغل و ۱۶ درصد بیکار بوده‌اند.

۵- خانواده و مسکن

گستردگی ابعاد خانواده، بیکاری، فقدان و کمی درآمد و وضعیت مسکن می‌تواند ساختار خانواده را دستخوش اختلال و بی‌نظمی نماید که عوارض ناشی از آن علاوه بر این‌که متوجه روابط بین زن و مرد می‌گردد به فرزندان نیز آسیبهای عمده‌ای وارد می‌سازد. لذا ۳۰ درصد از متأهلین اظهار کرده‌اند که با همسرانشان اختلاف دارند که ۶۴ درصد آنها علت اختلاف را مسائل مربوط به اعتیاد ذکر کرده‌اند. ۳۰ درصد از بیماران دارای خانه شخصی و بقیه در خانه‌های استیجاری، رهنی و رهن و اجاره و یا بلاعوض زندگی می‌کنند. نکته مهم در وضعیت سکونت، ۳۳ درصد بیمارانی است که در خانه‌های بلاعوض زندگی می‌کنند. این یافته از آن جهت اهمیت دارد که می‌تواند به زندگی در معابر، پارکها، زیرپلها، مناطق پست و... تعبیر گردد.

ب - یافته‌های شخصیتی

شاخصهای هشت‌گانهٔ شخصیتی به عنوان متغیرهای وابسته با متغیرهای مستقل مورد سنجش و پردازش قرار گرفته است. بدین معنی که هر مقولهٔ شخصیتی از راه محاسبهٔ میزان همبستگی با متغیرهای مستقل که برای سنجش هر ویژگی انتخاب شده پردازش گردیده است.

۱- عاطفی AFFECTIVELY

عاطفی فردی است که دارای پاسخهای آشکار، سازندهٔ حالات هیجانی سطحی در مقابل رویدادها و موقعیتهای زندگی است. چنین فردی در مقابل رویدادها و حوادث دستخوش هیجانات ناگهانی و زودگذر می‌شود و به سرعت دچار انفعالات عاطفی که عقلانیت آن ضعیف است، می‌گردد.

این ویژگی مانع از کاربرد تواناییهای ذهنی و عقلایی است، به سخن دیگر قبل از آن‌که عقلانیت در بروز هیجانات و واکنشهای فرد عاطفی دخالت داشته باشد احساسات و واکنشهای آنی بروز می‌کند.

مهمترین نشانهٔ افراد عاطفی شفقت و مهربانی زیاد آنهاست که گاه فرآیندهای غیرمفید و آسیب‌ساز دارد. عوامل و شاخصهایی که توسّط آنها میزان عاطفی بودن بیماران (معتادان) سنجیده شده و معلوم شده است که این شاخصها با میزان عاطفی بودن آنها همبستگی دارند، به‌قرار زیر است:

افرادی کم‌توقع (۵۸ درصد) هستند: این ویژگی با بی‌تحرّکی، تسلیم و رضایت (در مفهوم منفی آن) صلح‌طلب و صبور بودن همبستگی زیاد دارد.

افرادی که در مقابل مسائل و مشکلات از تحمل بسیار کمی برخوردارند، ۶۴ درصد را شامل می‌شوند، لذا قدرت تغییر رفتار، انطباق و انعطاف آنها زیاد و فاقد رفتارهای عقلایی هستند. عمل آنها

عمدتاً مبتنی بر احساسات است. افکار آزادهنده دارند و به علت احساساتی‌بودن بسیار غصه می‌خورند.

باتوجه به این‌که شفقت و مهربانی عمده‌ترین ویژگی افراد عاطفی است لذا ۸۳ درصد افراد مورد بررسی از این ویژگی در حد بالایی برخوردارند.

صلح‌طلب، صبور و فاقد رفتار پرخاشگرانه می‌باشند (۸۶ درصد آنها در حد بسیار زیاد و زیاد بوده‌اند) یاری و یاوری و کمک رسانی به دیگران از ویژگیهای دیگر افراد عاطفی است که میزان آن در این بررسی ۹۴ درصد (درحد زیاد و خیلی زیاد) است.

افراد عاطفی برای شنیدن گفتار و کلمات دیگران از حوصله و بردباری برخوردارند. درحد زیاد واکنش مهمی در مقابل اندرزها و گفتار دیگران نشان نمی‌دهند (۷۷ درصد). این امر به این دلیل نیست که افراد عاطفی انتقادات دیگران را می‌شنوند و آن را تحمل می‌کنند بلکه آنها توانایی عقلایی لازم برای نشان دادن واکنش را ندارند و چون افرادی مهربان و صلح‌جو هستند از بیم آن‌که گوینده رنجیده نشود، شنونده خوبی هستند.

جدول شماره ۱ - نتایج سنجش متغیرهای نه گانه ویژگی شخصیتی عاطفی

ردیف	صفت	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد
۱	فردی‌پرتوقع است	۱۰۰	۲/۴۹	۰/۷۱۷۷
۲	تحمل‌ناملایمات‌برایش دشوار است	۱۰۰	۳/۲۸۰	۰/۶۶۴۶
۳	فکرهای‌آزاردهنده دارد	۱۰۰	۳/۳۲	۰/۶۹۴۶
۴	فردی مهربان است	۱۰۰	۳/۶۶	۰/۴۷۶۱
۵	فردی‌صلح‌طلب‌است	۱۰۰	۳/۷۳	۰/۵۰۹۶
۶	ازکمک به دیگران لذت می‌برد	۱۰۰	۳/۵۸	۰/۴۱۱۳
۷	رفتارش‌بیشتراحساسی‌است‌تاعقلایی	۱۰۰	۳/۳۴	۰/۷۲۷۸
۸	هنگام صحبت دیگران انتظار تمام‌شدن گفتار آنان را می‌کشد	۱۰۰	۳/۵۴	۰/۵۲۰۷
۹	مشاور و شنونده خوبی است	۱۰۰	۳/۴۲	۰/۵۸۹۱
	نتایج کلی	۱۰۰	۳۰/۶۳	۲/۱۳۰۴

جدول فوق نشان‌دهندهٔ جمع میانگین سنجش متغیرهای نه گانه‌ای است که برای سنجش میزان عاطفی بودن بیماران(معتادان) انتخاب و تجزیه و تحلیل شده است. اطلاعات فوق میزان زیاد عاطفی بودن افراد مورد بررسی را نشان می‌دهد.

۲- تدین Religious

کسی که پای‌بند مسائل دینی و شرعی است، متدّین نامیده می‌شود. چنین فردی با شرکت در مناسک و مراسم مذهبی ضمن نیل به خواستها و نیازهای روانی از نیروهای انسجام‌بخش و کنترل‌کنندهٔ ارزشهای اعتقادی برخوردار است[۱].

فرآیند اعتقادات، صداقت، بردباری، آرامش، اعتماد، خوش‌بینی، آراستگی ظاهر و پای‌بندی به ارزشهای اخلاقی و اجتماعی است.

بررسیها و مشاهدات انجام شده نزد بیماران (معتادان) مورد مطالعه نشان داده است که ۹۴ درصد از آنها درحد زیاد و متوسط به آراستگی ظاهر خود توجه دارند (۵۵ درصد در حدزیاد، ۳۹ درصد در حد متوسط). تحلیل این مطلب آن است که آنها اغلب برای پوشانیدن عیب و مشکل خویش به‌ظاهرسازی و انجام اعمال غیرواقعی متوسل می‌شوند، در واقع توجه به آراستگی فریبی بیش نیست. در مقولهٔ دروغ‌گویی این نظریه با اعتبار قابل ملاحظه‌ای تأیید گردیده است.

۶۲ درصد افراد درحد زیاد به ارزشهای اخلاقی و انسانی پای‌بندند. همچنین ۶۹ درصد درحد زیادی درگروه خود قابل اعتمادند. عضویت در گروههای مختلف اجتماعی حتی گروه تبهکاران متضمن وجود تجانس و تفاهم دربرآوردن نیازهای روانی - رفتاری است، به این دلیل حتی امروزه تبهکاران هم برخوردار از اخلاق حرفه‌ای هستند و باید مورد اعتماد یکدیگر باشند.

مشاهدات نشان داده است که بین تدیّن و مورد اعتماد و صبور بودن همبستگی زیادی و با اعتبار بیش از ۹۵ درصد وجود دارد، به این دلیل ۵۸ درصد از افراد مورد بررسی به‌میزان زیادی صبور و شکیبا هستند.

سنجش میزان تقیّد به انجام فرایض دینی نشان‌دهندهٔ ضعف بیماران (معتادان) در انجام واجبات است، چنین وضعیتی نمی‌تواند کارکرد سنجیدهٔ دین را برای کنترل اجتماعی رفتارهای نابهنجار نشان دهد. مثلاً باتوجه به ضعف بنیادهای دینی آسیب‌یافتگان تحریم مصرف مواد مخدرکارساز نیست. ارقام به‌دست‌آمده میزان تقیّد به‌انجام فرایض دینی، ۴۶ درصد را درحدکم و ۴۲ درصد را درحد متوسط نشان می‌دهد.

فرار از واقعیت و گرایش به اعمال نابهنجار میزان توجه و کاربرد اخلاق فردی و اجتماعی را سست می‌کند، به این جهت است که ۶۷ درصد آسیب‌یافتگان مورد بررسی درحد زیاد و خیلی زیاد دروغ‌گو هستند .این متغیر با سایر ویژگیهایی که برای سنجش میزان تدین بیماران (معتادان) انتخاب شده درحد ۹۵ درصد همبستگی نشان داده است.

۱- آرتور، اس، ابر، همان، ص ۶۳۷.

جدول شماره ۲- سنجش وضعیت متغیرهای مربوط به‌ویژگی شخصیتی تدتین

ردیف	صفت	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد
۱	دارای آراستگی و پاکیزگی مناسب است	۱۰۰	۳/۴۸۴۸	۰/۶۱۲۲
۲	به ارزشهای اخلاقی پای‌بند است	۱۰۰	۳/۶۰۶۱	۰/۵۱۱۵
۳	فردی قابل اعتماد درگروه است	۱۰۰	۳/۳۹۳۹	۰/۶۳۶۰
۴	دارای عقاید ماوراءالطبیعه است	۱۰۰	۳/۴۹۴۹	۰/۵۷۸۱
۵	صبور و بردبار است	۱۰۰	۳/۱۶۱۶	۰/۶۶۶۵
۶	به انجام وظایف مذهبی مقیّد است	۱۰۰	۲/۶۳۶۴	۰/۶۹۱۹
۷	دروغ می‌گوید	۱۰۰	۳/۶۶۶۷	۰/۵۳۴۵
	نتایج	۱۰۰	۲۲/۴۴۴۴	۲/۶۲۸۳

میانگین به دست آمده در جدول فوق نشان می‌دهد که جامعهٔ مورد بررسی از لحاظ وابستگیهای اعتقادی درحد مطلوبی نیستند، لذاکارکرد مبانی اعتقادی درکنترل رفتارهای نابهنجار و منحرفانهٔ آنـها مثبت نیست.

۳-کامیاب SUCCESFUL

کسی که به مراد و مقصود خود نایل شودکامیاب و موفق نامیده می‌شود. چنین فردی از لحاظ ویژگی جسمانی، روانی و اجتماعی در شرایط مطلوبی قرار دارد، لذا همهٔ ابزارها و امکانات در تقویت مبانی روانی و رفتاری او فراهم است و از او فردی موفق، امیدوار، پرانرژی و پرتلاش می‌سازد.

مفهوم مخالف کامیابی ناکامی است که حالتی از موجود زنده است در هنگامی که برای رسیدن به‌خواسته‌ها و آرزوهـایش امکـانات مـناسبی وجـود نـداشـته بـاشد، درچـنین شـرایـطی زمـینه بـرای آسیب‌پذیری و روی آوردن به رفتارهای انحرافی و جایگزین فراهم می‌گردد.

فرآیند کامیابی، فعال بودن، لذت بردن از حل مشکلات دیگران، داشتن دوستان زیاد، رعایت آداب معاشرت و پای‌بندی به آداب و رسوم اجتماعی،کمک به دیگران، فقدان پرخاشگری، اعـتماد به‌نفس، بی‌اعتقادی به شانس و اتفاق و بالاخره خوش‌بینی است. مشاهدات و بـررسیهای انـجام شـده در این زمینه نتایج زیر را به دست داده است:

۴۷ درصد در حد متوسط فعال هستند، همچنین ۷۳ درصد از این که مشکلات دیگران را رفـع کنند لذت می‌برند. نتایج کلی این بررسی نشان داده است که این رقم به میزان بالای عاطفی بودن بیماران (معتادان) مربوط می‌شود نه میزان موفقیت وکامیابی آنها.

براساس نتایج به دست آمده ۷۵ درصد آسیب‌دیدگان مورد بررسی از لحاظ میزان دوست‌یابی در حدکم و متوسط قرار دارند. و رعایت آداب معاشرت نزد آنها درحد متوسط است که ۶۵ درصد افراد را شامل می‌شود.

کسانی که از رفع مشکلات دیگران لذت می‌برند به یقین از لحاظ ارتباطات اجتماعی درحد قابل قبولی قرار دارند و برای رفع مشکلاتشان نیز از دیگران یاری می‌طلبند. نتایج این بررسی (انزواطلبی) عکس نظریهٔ فوق را ثابت کرده و نشان داده است که ۵۴ درصد از بیماران (معتادان) درحد بسیار کم و کم برای حل مشکلاتشان از دوستان و اطرافیان کمک می‌طلبند. ضمناً ۳۸ درصد دیگر از آنها درحد متوسط قرار دارند که نشان‌دهندهٔ ضعف ارتباطات اجتماعی افراد مورد بررسی است. فقدان پرخاشگری هم می‌تواند ناشی از میزان کم کامیابی و فرآیندهای ناشی از آن باشد و هم ریشه در ناتوانی و خودکم بینی داشته باشد. ۶۰٪ افراد مورد بررسی از لحاظ پرخاشگری درحد خیلی کم و کم قرار گرفته‌اند که یقیناً به‌ویژگی کامیابی و موفقیت مربوط نمی‌شود زیرا همان‌طور که در نظریه‌های جامعه‌شناسی و روان‌شناسی آمده است شکست و سرخوردگی و ناکامی فرد را به سوی گزینش رفتارهای منحرفانه و نابهنجار سوق می‌دهد. ۳۱٪ دیگر از افراد درحد متوسط پرخاشگر هستند.

۵۱٪ درحد متوسط و ۲۹٪ در حد زیاد به شانس و تصادف معتقدند و همچنین ۶۱ درصد آنها در قاطعیت در حدکم و متوسط قرار دارند.

معدّل حاصل از جمع میانگین متغیر جدول زیر که عدد ۲۷/۲۰ است ۶۰ درصد حداکثر نمره‌ای است که هر بیمار (معتاد) می‌توانسته است درحد بسیار زیاد به دست آورد. بنابراین آسیب‌یافتگان مورد بررسی از لحاظ ویژگی کامیابی درحد متوسط قرار دارند که معرّف وجود زمینه‌های ناکامی، ناسازگاری، بدبینی و عدم مشارکت در امور است.

جدول شماره ۳ - سنجش متغیرهای مربوط به‌ویژگی شخصیتی کامیابی

ردیف	صفت	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد
۱	فعال است	۱۰۰	۳/۴۷۰۰	۰/۶۲۶۹
۲	از رفع مشکلات خود و دیگران لذت می‌برد	۱۰۰	۳/۶۹۰۰	۰/۵۴۴۹
۳	دوستان‌زیادی‌دارد	۱۰۰	۲/۷۹۰۰	۰/۸۴۴۴
۴	آداب معاشرت را رعایت می‌کند	۱۰۰	۳/۲۸۰۰	۰/۵۸۷۴
۵	در حل مشکلات از دوستان کمک می‌طلبد	۱۰۰	۲/۵۰۰۰	۰/۷۰۳۵
۶	دچار هیجانات شدید و پرخاشگری می‌شود	۱۰۰	۲/۴۶۰۰	۰/۷۰۲۴
۷	به‌شانس اعتقادی ندارد	۱۰۰	۳/۰۸۰۰	۰/۷۲۰۳
۸	در تصمیم‌گیری قاطع است	۱۰۰	۳/۳۲۰۰	۰/۶۰۱۶
۹	به جنبه منفی رویدادها می‌نگرد	۱۰۰	۲/۶۱۰۰	۰/۶۶۵۱
	نتایج کلّی	۱۰۰	۲۷/۲۰	۲/۲۰۶۳

۴- انزواطلب SECLUSEVE

در روان‌شناسی، شخصیت منزوی راکم‌رو می‌گویند که مفهوم مخالف آن اجتماعی و خون‌گرم است. افراد منزوی مردم گریز، سرد، در خود فرو رفته و بدبین هستند.

از لحاظ جامعه‌شناسی به تعبیر «ماکس وبر» انزواطلب کسی است که شدیداً تمایل به‌جدایی از گروه یا اجتماع دارد و علاقه‌ای به ایجاد ارتباط با جامعه و کسب موقعیت اجتماعی ندارد.

افراد منزوی از لحاظ جسمانی و روانی رو به انحطاط می‌گذرانند و دستخوش اختلال در اندیشه،شخصیت و رفتار می‌شوند. این شرایط زمینه را برای گرایش به سمت رفتارهای انحرافی که با نظام ارزشی و هنجارهای جامعه مطابقت ندارد، فراهم می‌سازد.

فرآیند انزواطلبی، درون‌گرایی، عدم ارتباط با جمع، تمایل به انجام کارهای فردی، پرهیز از مشورت با دیگران، تغییر رنگ و حالت هنگام برخورد با دیگران، عدم اظهار درد و رنج، تسلیم در مقابل ارزشهای اجتماعی، پرهیز از مشاجره و بحث با دیگران است که در این پژوهش با اعتبار بیش از ۹۵ درصد تأیید شده است.

نتایج حاصل از داده‌های به دست آمده حاکی از آن است که ۴۲ درصد از بیماران (معتاد) درحد زیادی درون‌گرا هستند. همچنین ۵۰ درصد از آنها درحد متوسط و زیاد با کسی ارتباط برقرار نمی‌کنند و مشارکتی با آنها ندارند. ۹۳ درصد تمایل دارند که کارهای خود را به صورت فردی انجام دهند و ۷۰ درصد از مشورت با دیگران پرهیز می‌کنند. ۸۳ درصد بیماران از بیان مشکلات و درد و رنجهای خود پرهیز می‌کنند و ۹۱ درصد در مقابل ارزشهای اجتماعی حالتی انفعالی داشته و تظاهر به رعایت آنها می‌کنند و سرانجام ۸۹ درصد از مشاجره و بحث با دیگران پرهیز می‌کنند.

تمامی متغیرهای فوق برای سنجش میزان انزواطلبی بیماران با اعتبار بیش از ۹۵ درصد مورد تأیید قرار گرفته است. عوارض ناشی از انزواطلبی شامل مواردی مانند: سرخوردگی، گرایش به اعمال ضدارزشی و نابهنجار، افسردگی و روان رنجوری است که فرد را به سمت مصرف داروهای مسکن و مواد مخدّر سوق می‌دهد.

جدول شماره ۴ - سنجش متغیرهای مربوط به‌ویژگی سنجش انزواطلبی

ردیف	صفت	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد
۱	درون‌گراست	۱۰۰	۲/۸۳۰	۰/۷۱۱۵
۲	در جمع اظهارنظر نمی‌کند	۱۰۰	۲/۹۶۰	۰/۶۵۰۱
۳	کارهایش را به‌تنهایی انجام می‌دهد	۱۰۰	۳/۴۲۰	۰/۶۲۲۵
۴	از مشورت با دیگران پرهیز می‌کند	۱۰۰	۲/۷۵۰	۰/۵۷۵۲
۵	از مفاهیم انتزاعی لذت می‌برد	۱۰۰	۲/۵۰۰	۰/۶۲۷۶
۶	هنگام صحبت‌کردن رنگش سریعاً تغییر می‌کند	۱۰۰	۲/۰۰۰	۰/۵۱۲۵
۷	مشکلات‌خود را بیان نمی‌کند	۱۰۰	۳/۰۰۰	۰/۶۵۲۸
۸	ارزشهای اجتماعی را رعایت می‌کند	۱۰۰	۳/۲۹۰۰	۰/۶۵۵۹
۹	از مشاجره و بحث پرهیز می‌کند	۱۰۰	۳/۲۸۰۰	۰/۶۵۲۶
	نتایج کلی	۱۰۰	۲۶/۱۲	۲/۱۰۹۵

میانگین کل جدول ۲۶/۱۲ برابر ۵۷ درصد از حداکثر امتیازی است (۴۵) که بیماران می توانستند به دست آورند. این وضعیت متوسط روبه ازدیاد ویژگی انزواطلبی بیماران (معتادان) را مجدداً تأیید می‌نماید.

۵- مستقل INDEPENDENT

واژه استقلال‌طلبی دارای معانی و مفاهیم بسیار گسترده‌ای است. استقلال‌طلب به کسی گفته می‌شود که به دور از رأی و قضاوت و عقاید و باورهای دیگران به انجام امور و تأمین نیازهای خود بپردازد. چنین کسی باید از لحاظ روانی، اجتماعی و شخصیتی به حد بلوغ کامل رسیده و تحت تأثیر هیچ‌یک از محرکهای آنی و بیرونی قرار نگیرد.

همچنین استقلال‌طلب کسی است که تواناییهای خود را شناخته و به خود باور دارد و سعی می‌کند که از طریق کاربرد تواناییهای خویش از موقعیت و پایگاه اجتماعی مناسبی برخوردار شود.

فرآیند استقلال‌طلبی صفتهایی مانند: گرایش به آزادی‌خواهی ،تحمل پذیرش مافوق، برخورداری از پایگاه مناسب اجتماعی، اعتقاد به تواناییهای خویش، احساس برتری‌طلبی نسبت به دیگران، تا حدودی خودرأی و متکی به اندیشه‌های خویش، کوشا و فعال، برخوردار از قدرت رهبری، عقلایی بودن رفتار و منفعت‌طلبی است. نتایج به دست آمده در مورد سنجش فرآیندهای ناشی از استقلال‌طلبی نزد بیماران (معتادان) مورد بررسی میانگینی درحد متوسط وکم را نشان می‌دهد که حاکی

از وجود زمینه‌های آسیب‌پذیری است (M=۲۴/۴۲).

۷۷ درصد به‌میزان‌کم و بسیار کمی دیکتاتور مآبند، یعنی تسلیم‌پذیرند، ۴۷ درصد درحد متوسط توانایی تحمل مافوق را دارند.

۶۲ درصد معتقدندکه از لحاظ پایگاه اجتماعی نسبت به دیگران برتری ندارند، ۷۴ درصد اعتقادی به نمایش تواناییهای خود نزد دیگران ندارند؛ به سخن دیگر چون خود را در سطح پایین‌تری نسبت به دیگران می‌دانند، از مطرح کردن خود نزد دیگران پرهیز می‌کنند. این‌گونه افراد را اصطلاحاً «خودکم‌بین» نیز می‌گویند. ۸۶ درصد به میزان متوسط وکم خودرأی و متکی به اندیشهٔ خویش می‌باشند، به همین دلیل است که از اندیشهٔ دیکتاتور مآبی نیز برخوردار نیستند. ۶۷ درصد برای رسیدن به‌هدفهای خود بسیار کوشش می‌کنند ولی باتوجه به این‌که سایر ویژگیهای شخصیتی آنها در حدکم و ناقص است، تلاشهای آنها کمتر به نتیجه می‌رسد که خود از جمله عوامل اختلال در منش و شخصیت محسوب می‌شود.

۶۰ درصد از افراد از قدرت رهبری متوسطی برخوردارند. افراد استقلال‌طلب باید از رفتاری عقلایی برخوردار باشند، اما نتایج تحقیق نشان می‌دهد که فقط ۲۶٪ از افراد دارای صفت استقلال‌طلبی هستند. از لحاظ سودجویی و منفعت‌طلبی گروه مورد بررسی در حد متوسط قرار دارند.

جدول شماره ۵- سنجش متغیرهای نه‌گانه مربوط به‌ویژگی شخصیتی استقلال‌طلبی

ردیف	صفت	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد
۱	دیکتاتور مآب است	۱۰۰	۲/۱۸۰	۰/۵۷۵۲
۲	میزان تحمل‌پذیرش مافوق را دارد	۱۰۰	۲/۷۱۰	۰/۶۷۱۱
۳	معتقد است از لحاظ پایگاه اجتماعی بر دیگران برتری دارد	۱۰۰	۲/۴۱۰	۰/۶۲۱۱
۴	تواناییهایش را بیش از دیگران برجسته می‌کند	۱۰۰	۲/۲۵۰	۰/۵۷۵۲
۵	فردی خودرأی است	۱۰۰	۲/۷۵۰	۰/۶۸۷۲
۶	برای رسیدن به‌هدفش کوشش می‌کند	۱۰۰	۳/۶۵۰	۰/۵۱۹۸
۷	از قدرت رهبری برخورداراست	۱۰۰	۲/۷۴۰	۰/۵۷۵۴
۸	فردی احساساتی نیست	۱۰۰	۲/۹۹	۰/۷۴۵۳
۹	منفعت‌طلب است	۱۰۰	۲/۷۴	۰/۶۱۳۳
	نتایج کلی	۱۰۰	۲۴/۴۲	۲/۶۲۱۵

میانگین ۲۴/۴۲ موقعیت بیماران (معتادان) را در حد میانه از متوسط نشان می‌دهد، لذا افراد از نظر شاخص استقلال‌طلبی در وضعیتی نامناسب قرار دارند. به سخن دیگر افراد مورد بررسی بیش از آن‌که استقلال‌طلب باشند وابسته هستند.

٦- انعطاف‌پذیر FLEXIBLE

کسی که قابلیت هماهنگی با هر وضع و محیطی را داشته باشد انعطاف‌پذیر است[1]. شخصی که خود را در برابر موقعیتهای جدید سازگار و قابل تغییر نشان می‌دهد سازگار یا انعطاف‌پذیر خوانده می‌شود. از نظر روان‌شناسی انعطاف‌پذیر فردی است که دارای باز خورد تغییر در رفتار خود می‌باشد، شرط آن لزوم منطقی و روانی برای رسیدن به تعادل روانی و رفتاری بیشتر است[2].

فرآیند مثبت انعطاف‌پذیری، توانایی،کارآیی، محیط‌شناسی و قدرت سازگاری است. گاه سازگاری و تطابق با محیط ممکن است در جهت هم‌رنگی در انتخاب رفتاری نابهنجار و منحرفانه باشد، یعنی الزام به انعطاف در مقابل رفتار ضد هنجار گروهی که فرد در مسیر و موقعیت آن قرار می‌گیرد که فرآیند آن ره بردن به سوی انحراف و رفتار نابهنجار است.

عمده‌ترین فرآیند منفی انعطاف‌پذیری در مقابل عوامل بیرونی است که خود از مهمترین زمینه‌های آسیب‌پذیری است. مشخصات عمدهٔ روانی - رفتاری افراد مورد مطالعه از لحاظ میزان انعطاف‌پذیری به قرار زیر است:

از منطق کلامی بالایی برخوردار نیستند، قابلیت تغییر رفتار زیادی دارند، توانایی لازم برای استفاده از فرصتها در آنها زیاد نیست، توانایی شنیدن عقاید دیگران در آنها زیاد نیست، به‌بیان دیگر نقدپذیر نیستند، توانایی کنترل رفتارهای پرخاشگرانه در آنها درحد متوسط است، لذا زمینه پرخاشگری بیشتر دارند، قدرت تصمیم‌گیری در آنها درحد متوسطی است و بالاخره خودکم‌بین هستند.

نتایج فوق تکیه بر فرآیندهای منفی انعطاف‌پذیری نزد افراد مورد مطالعه دارد.

نتایج مشاهدات و بررسیهای مربوط به‌ویژگی فوق نشان می‌دهد که ۹۰ درصد بیماران از منطق کلامی کم و متوسطی برخوردارند، همچنین قابلیت تغییر رفتار در آنها درحدکم و متوسط است (۷۰ درصد). درحدکم و متوسط قادر به‌کنترل رفتارهای پرخاشگرانه خود هستند (۱۶ درصد در حدکم و ۴۸ درصد در حد متوسط)، از لحاظ قدرت تصمیم‌گیری ۶۲ درصد در حد متوسط و بیش از ۵۰ درصد آنها خودکم‌بین هستند.

۱- **فرهنگ معین**.

۲- منصور، محمود، دادستان، پریرخ، همان.

جدول شماره ۶ - سنجش متغیّرهای مربوط به‌ویژگی شخصیتی انعطاف‌پذیری

ردیف	صفت	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد
۱	فردی با منطق کلامی بالاست	۱۰۰	۲/۷۸۰	۰/۶۱۳۷
۲	قابلیت تغییر رفتارش سریع است	۱۰۰	۲/۴۸۰	۰/۵۵۹۲
۳	از فرصتها به‌سود خود استفاده می‌کند	۱۰۰	۲/۹۰۰	۰/۶۰۳۰
۴	در گفتار تحمل عقاید دیگران را دارد	۱۰۰	۳/۲۰۰	۰/۶۹۶۳
۵	توانایی کنترل رفتارهای پرخاشگرانه خود را دارد	۱۰۰	۳/۲۰۰	۰/۶۹۶۳
۶	میزان قدرت تصمیم‌گیری	۱۰۰	۳/۲۹۰	۰/۶۰۷۹
۷	خودکم‌بین است	۱۰۰	۲/۵۸۰	۰/۶۲۲۵
	نتایج کلی	۱۰۰	۲۰/۴۳	۱/۹۰۳۰

میانگین به‌دست آمده ۵۷ درصد حداکثر است (۳۵)، که وضعیت انعطاف‌پذیری را در افراد مورد بررسی مشخص می‌سازد. فرآیند انعطاف‌پذیری شامل صفات ضعف در تصمیم‌گیری، عدم استفاده از فرصتها، نبود استدلال و منطق کلامی و عدم ثابت رأی است که هویت و منش فرد را متزلزل و مختل می‌سازد.

۷- شکست‌پذیر OBEDIENT

رابرت مرتون معتقد است وقتی وسایل و هنجارهای نهادی برای دست‌یابی به هدفها نامناسب باشد در آن صورت تلاش برای دسترسی به هدفها بی‌نتیجه می‌ماند که ناکامی و شکست نامیده می‌شود. «شکست‌گرایی تمایل به خاموشی و تسلیم و دست روی دست گذاشتن به صورت مکانیزمهای فرارجویانه‌ای نمایان می‌شود و گاه فرد را به گریز از مقتضیات جامعه وادار می‌نماید[۱].

بنابراین شکست‌پذیری نقطهٔ مخالف کامیابی و پیروزی است که حاصل عدم دسترسی فرد به‌خواسته‌ها و آرزوهایش می‌باشد. سرانجام فرد در جریان کشمکشهای ذهنی ناشی از عدم دسترسی به‌وسایل مناسب و مشروع، هدفها و وسایل نهادی جامعه را کنار می‌گذارد و به‌طور کامل از جامعه جدا می‌شود و به یک فرد غیراجتماعی تبدیل می‌شود.

فرآیند شکست‌پذیری سرخوردگی و نومیدی است که به جایگزینی تلاشهای غیرمجاز و نابهنجار منجر می‌گردد.

۱- رابرت.ک. مرتون، **پریشانی و ساختار اجتماعی** (جامعه‌شناسی مدرن، پترورسلی) ص ۵۱۲.

نتایج حاصل از مشاهدات و بررسیها در مورد ویژگی شکست‌پذیری به قرار زیر است:

۸۳ درصد از بیماران برخوردار از خاطرات تلخ درگذشتهٔ خویشند، این میزان برابر ۸۳ درصد درحد زیاد و متوسط می‌باشد، منفی‌گرایی درحد متوسط و زیاد در افراد وجود دارد، همچنین ۵۰ درصد بیماران به‌طور متوسط از افکار خشک و متحجّرانه‌ای برخوردارند و به همین مقدار نیز در مقابل قویتر از خود تسلیم‌پذیرند. بیماران از لحاظ عاطفی منفعلند و نسبت به اطرافیان احساس شرمندگی می‌کنند. اعتبار مقولات فوق برای سنجش میزان شکست‌پذیری بیماران (معتادان) مورد مطالعه با اعتبار بیش از ۹۵ درصد تأیید گردیده است.

نمرهٔ میانگین (۲۵/۸۶) ۵۰٪ از کل نمره‌ای است که افراد مورد بررسی در میزان خیلی زیاد ممکن بود به دست آورند. بنابراین وضعیت شکست‌پذیری بیماران (معتادان) مورد بررسی درحد متوسط است که باتوجه به سایر ویژگیهای شخصیتی و شرایط اقتصادی - اجتماعی زمینه‌های آسیب‌پذیری بیشتری وجود دارد.

جدول‌شماره ۷- چگونگی سنجش متغیرهای مربوط به‌ویژگی شخصیتی شکست‌پذیری

ردیف	صفت	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد
۱	خاطرات تلخ زیادی در ذهن دارد	۱۰۰	۳/۲۷۰	۰/۷۶۳۵
۲	منفی‌گراست	۱۰۰	۲/۲۶۰	۰/۵۹۶۶
۳	به‌دیگران اعتمادی ندارد	۱۰۰	۲/۸۱۰	۰/۵۹۷۹
۴	فردی زودرنج است	۱۰۰	۳/۰۶۰	۰/۷۶۳۰
۵	در ایجاد رابطه بادیگران محتاط است	۱۰۰	۳/۲۶۰	۰/۶۷۶۰
۶	دارای افکار خشک و متحجرانه است	۱۰۰	۲/۰۷۰	۰/۴۹۷۶
۷	به‌راحتی تسلیم قویتر از خود می‌شود	۱۰۰	۲/۲۲۰	۰/۴۸۳۷
۸	رفتارهای چاپلوسانه زیادی دارد	۱۰۰	۱/۹۰۰	۰/۴۶۰۶
۹	به شانس و تقدیر معتقد است	۱۰۰	۲/۵۶۰	۰/۷۵۶۴
۱۰	از لحاظ عاطفی منفعل است	۱۰۰	۲/۴۵۰	۰/۵۱۸۰
	نتایج کلی	۱۰۰	۲۵/۸۶	۲/۲۹۶۳

۸- ناسازگار MALADAPTED

تلاشهای ناموفق فرد را برای سازگاری و انطباق، ناسازگاری می‌گویند «آرتور اس. ابر» ناسازگاری را ناشی از فشار روانی می‌داند و معتقد است که ناسازگاری یک مقولهٔ پاتولوژیک است که به‌درمان نیاز دارد.

فرهنگ روان‌شناسی ناسازگاری را الگوی رفتاری می‌داند که پریشانی روانی را به‌وجود می‌آورد و نیازمند درمان است. فرآیند ناسازگاری فقدان تعادل روانی و رفتاری و عدم توانایی در حل مشکلات است. به این جهت است که افراد ناسازگار عموماً مضطرب و پریشانند و به‌جای برخورداری از عقلانیت همیشه به دلیل تراشی و توجیه خود می‌پردازند.

به نظر پژوهشگران شرایط ناشی از اضطراب، ترس و ناسازگاری عمده‌ترین عواملی است که فرد را به سوی مصرف مواد مخدر و انواع مسکّنها سوق می‌دهد.

مشخصات روانی - رفتاری که در این پژوهش به دست آمده است میزان ناسازگاری بیماران (معتادان) را درحد پاتولوژیک نشان می‌دهد که نتایج آن به قرار زیر است:

انعطاف‌پذیری کمی دارند، علاقه‌ای به پشتیبانی و حمایت از دیگران ندارند، عصبانی و تندخو هستند، به میزان زیادی راز دار و مخفی کارند، عجولند، در مقابل مشکلات به خود و دیگران آزار نمی‌رسانند، دوست ندارند که کسی از آنان رنجیده خاطر شود، فاقد تفکر خلاق و سازنده هستند، در دوست‌یابی ضعیف و به‌طور معمول در مورد اعمال خود و دیگران به‌توجیه گری و دلیل تراشی می‌پردازند.

نتایج حاصل از مشاهدات و بررسیها چنین است: انعطاف‌پذیری ۵۵ درصد درحدکم، حمایت از دوستان‌کم و درحد ۷۹ درصد است. ۴۴ درصد افراد زود عصبانی می‌شوند، ۸۹ درصد در حفظ آراء و عقاید خویش اصرار می‌ورزند، لذا رازدار و مخفی‌کارند. ۸۷ درصد چهره غیرمعمول به خود می‌گیرند، به سخن دیگر تظاهر می‌کنند، ۶۴ درصد ازمیران بردباری کم و متوسط برخوردارند. ۹۳ درصد در موقع برخورد با مشکلات به خود و دیگران آزار نمی‌رسانند که ناشی از فقدان جسارت در آنهاست. مفهوم این امر آن است که از یاری گرفتن از دیگران واهمه دارند و از آن احتراز می‌کنند، ۹۳ درصد از این‌که افراد از آنها بترسند لذت نمی‌برند. ۸۱ درصد از کاربرد مفاهیمی که جنبهٔ قهرمانی و پیروزی داشته باشند احتراز می‌کنند، ۸۸ درصد از افراد در دوست‌یابی از موقعیت کم و متوسط برخوردارند، به این دلیل است که کسی از مسائل و مشکلات آنها با خبر نیست و به‌تنهایی باید فشارهای روانی ناشی از سختیها را تحمل کنند که نتیجهٔ آن بروز رفتارهای ناسازگارانه و پرخاشگرانه است. ۶۸ درصد به میزان متوسط وکم به توجیه گری و دلیل‌تراشی در مورد اعمال و رفتار خود و دیگران می‌پردازند. تمامی مقولات فوق برای سنجش میزان ناسازگاری مددجویان با اعتبار بیش از ۹۵ درصد مورد تأیید قرار گرفته است.

جدول شماره ۸ - چگونگی سنجش متغیرهای مربوط به‌ویژگی شخصیتی ناسازگاری

ردیف	صفت	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد
۱	انعطاف‌پذیری‌دارد	۱۰۰	۲/۴۷۰	۰/۵۴۱۰
۲	ازاعمال‌دوستان‌هر چندغیرعقلانی‌پشتیبانی‌می‌کند	۱۰۰	۱/۹۲۰	۰/۴۵۷۴
۳	اصولاً فردی عصبانی‌مزاج است	۱۰۰	۲/۵۲۰	۰/۶۶۰۰
۴	سعی زیادی در حفظ عقایدش دارد	۱۰۰	۳/۱۸۰	۰/۶۲۸۶
۵	ازلحاظ‌ظاهری‌چهره‌ای‌غیرمعمول‌به‌خودمی‌گیرد	۱۰۰	۲/۰۸۰	۰/۵۴۷۳
۶	میزان بردباری	۱۰۰	۲/۷۱۰	۰/۶۵۵۳
۷	در برخورد با مشکلات به‌خود و دیگران آسیب‌می‌رساند	۱۰۰	۱/۸۲۰	۰/۵۳۵۳
۸	ازاین‌که‌ازاومی‌ترسندلذت‌می‌برد	۱۰۰	۱/۷۸۰	۰/۵۵۸۳
۹	درگفتارش رویدادهای توأم با مفاهیم قهرمانی شنیده می‌شود	۱۰۰	۲/۰۵	۰/۵۷۸۱
۱۰	برای دوست‌یابی تلاش می‌کند	۱۰۰	۲/۷۱۰	۰/۷۰۰۴
۱۱	از مکانیزم دلیل‌تراشی استفاده می‌کند	۱۰۰	۲/۳۹۰	۰/۶۱۹۷
	نتایج کلی	۱۰۰	۲۵/۶۸	۲/۷۰۹۲

بررسی نتایج حاصل از جدول فوق میزان ناسازگاری بیماران (معتادان) را درحد متوسط نشان می‌دهد.

نتایج نهایی تحقیق

این پژوهش که با رویکردی جامعه‌شناختی سعی در شناخت ویژگیهای بنیادین شخصیت بیماران (معتادان) داشته است، ارتباط و همبستگی متغیرهای ساختار اقتصادی - اجتماعی و روانی را با چگونگی تکوین شخصیت و فراهم ساختن زمینه‌های آسیب‌پذیری نشان داده است.

براساس یافته‌های به دست آمده افراد مورد مطالعه به لحاظ شغل، درآمد، میزان سواد، محل زندگی، سکونت، افراد خانواده و... در شرایط نامساعدی به سر می‌برند، لذا خواسته‌ها و نیازهای اساسی آنها تأمین نشده و زمینه برای گزینش رفتارهای نابهنجار فراهم گردیده است.

مشاهدات و بررسیها نشان داده است افرادی که دچار سرخوردگی می‌شوند توانایی و قدرت تعقل و تخیل آنها رو به سستی می‌گراید لذا عمدتاً احساساتی و عاطفی هستند. فقدان قدرت تصمیم‌گیری و ناتوانی درکاربرد تواناییها، آنها را دچار اضطراب و اختلال در منش می‌کند که یکی از

فرآیندهای آن فرار از واقعیت و انزواطلبی به میزان زیاد است.

به لحاظ تدین، کامیابی، استقلال‌طلبی، تسلیم‌پذیری و ناسازگاری درحد متوسط قرار دارند. نتایج این بررسی نشان می‌دهد شرایطی راکه در زمان مطالعه افراد از لحاظ نوع و میزان وابستگی به مواد مخدر از آن برخوردار بوده‌اند می‌تواند با استفاده از یافته‌های تحقیق پس از اجرای مراحل سم‌زدایی دربازسازی شخصیت آنها مؤثر واقع شود. به‌سخن دیگر شناخت و آگاهی از میزان آسیبی که بر شخصیت بیمار (معتاد) وارد شده است جنبه‌های مثبت کاربردی نتایج به دست آمده را مضاعف می‌سازد.

نتایج نهایی همبستگی و ارتباط درونی ویژگیهای شخصیتی که مورد مشاهده، بررسی و آزمون قرارگرفته‌اند به قرار زیر است (جدول شماره ۱۰).

۱- بین ویژگی عاطفی باکامیابی بیش از ۹۵ درصد و با ویژگی شکست‌پذیری ۹۰ درصد همبستگی مستقیم وجود دارد.

۲- بین ویژگی شخصیتی تدین با کامیاب و انعطاف‌پذیر و انزواطلب با اعتبار بیش از ۹۵ درصد همبستگی وجود دارد درحالی‌که بین تدین و شکست‌پذیری و ناسازگاری همبستگی معکوس درحد ۹۵درصددیده‌شده‌است.این‌نتیجه، ارزش‌واعتبار اعتقادات‌را درعدم‌گرایش‌به‌نابهنجاریها نشان‌می‌دهد.

۳- بین ویژگی شخصیتی کامیاب با استقلال‌طلب و انعطاف‌پذیر بیش از ۹۰ درصد همبستگی مستقیم وجود دارد.

۴- بین ویژگی شخصیتی انزواطلبی با انعطاف‌پذیری و شکست‌پذیری با اعتبار بیش از ۹۰درصد همبستگی مستقیم وجود دارد، همچنین بین تدین و انزواطلبی همبستگی مستقیم تأیید شده است.

۵- بین ویژگی شخصیتی استقلال‌طلبی با ناسازگاری همبستگی مستقیم با اعتبار بیش از ۹۵ درصد تأیید گردیده است. به سخن دیگر استقلال طلب خود محور است.

۶- بین‌ویژگی‌انعطاف‌پذیری‌باشکست‌پذیری‌بیش‌از ۹۰درصدهمبستگی‌معکوس‌دیده‌شده‌است.

۷- بین شکست‌پذیری‌باناسازگاری‌بیش‌از ۹۵درصد،باعاطفی‌بیش‌از ۹۰درصد،باانزواطلب‌بیش‌از ۹۰ درصد همبستگی مستقیم و با تدین و انعطاف‌پذیری همبستگی معکوس وجود دارد.

۸- بین ناسازگاری و شکست‌پذیری و استقلال‌طلبی با اعتبار بیش از ۹۵٪ همبستگی مستقیم با تدین بیش از ۹۵ درصد همبستگی معکوس وجود دارد (جدول شماره ۱۰).

نتیجه آن‌که تا زمانی‌که شخصیت فرد برای پذیرش رفتارهای نابهنجار دستخوش آسیب نشده باشد، گرایش وی به اعمال نابهنجار، انحرافات، اعتیاد و... امکان‌پذیر نخواهد بود.

یکسانی نسبی نتایج این بررسی و یافته‌های پیشینیان مؤید درستی ساختارهای شخصیتی معتادان در زمینه‌های مورد بررسی است.

جدول زیر نتایج کلی سنجش و بررسی خصوصیات شخصیتی بیماران (معتادان) را براساس شاخصهای هشت‌گانه نشان می‌دهد.

جدول شماره ۹ - نتایج نهایی سنجش ویژگیهای شخصیتی بیماران (معتادان)

ردیف	صفت	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد	تشخیص وضعیت
۱	عاطفی	۱۰۰	۳۰/۶۴۲۹	۲/۱۵۰۳	زیاد
۲	متدین	۱۰۰	۲۲/۴۰۸۲	۲/۵۱۵۳	متوسط-زیاد
۳	کامیاب	۱۰۰	۲۷/۱۶۳۳	۲/۲۱۳۸	متوسط
۴	انزواطلب	۱۰۰	۲۶/۱۳۲۷	۲/۰۹۸۸	متوسط-زیاد
۵	استقلال‌طلب	۱۰۰	۲۴/۴۸۹۸	۲/۵۹۷۶	متوسط
۶	انعطاف‌پذیر	۱۰۰	۲۰/۴۳۸۸	۱/۹۱۶۱	متوسط
۷	شکست‌پذیر	۱۰۰	۲۵/۸۶۷۳	۲/۲۹۱۳	متوسط
۸	ناسازگار	۱۰۰	۲۵/۷۳۴۷	۲/۶۸۰۸	متوسط

جدول شماره ۱۰ - نمایش میزان همبستگی درونی ویژگیهای هشت‌گانهٔ شخصیتی بیماران (معتادان)

خصیصه شخصی		عاطفی	متدین	کامیاب	انزواطلب	استقلال‌طلب	انعطاف‌پذیری	شکست‌پذیری	ناسازگار
عاطفی	R			۰/۲۵۰۶				۰/۱۸۹۱	
	P			۰/۰۱۳				۰/۰۶۲	
متدین	R			۰/۲۲۸۶	۰/۲۸۲۶		۰/۴۷۳۷	-۰/۲۱۹۵	۰/۲۸۰۴
	P			۰/۰۲۴	۰/۰۰۵		۰/۰۰۰	۰/۰۳۰	۰/۰۰۵
کامیاب	R					۰/۱۷۴۲	۰/۲۶۰۰		
	P					۰/۰۸۶	۰/۰۱۰		
انزواطلب	R							۰/۲۷۷۶	۰/۱۷۳۱
	P						۰/۰۰۶	۰/۰۸۸	
استقلال‌طلب	R								۰/۴۸۰۸
	P								۰/۰۰۰
انعطاف‌پذیر	R							-۰/۱۷۶۸	
	P							۰/۰۸۲	
شکست‌پذیر	R								۰/۳۷۳۵
	P								۰/۰۰۰
ناسازگار	R								
	P								

کاربرد نتایج تحقیق

۱- عمده‌ترین مشخصه معتادان حساسیت، مهربانی و در نتیجه عاطفی بودن بسیار زیاد آنهاست. چنین افرادی در جریان جامعه‌پذیری وقتی با توزیع نابرابر فرصتها و روابط انسانی (در خانواده و جامعه) روبرو می‌شوند احساس سرخوردگی و شکست می‌کنند، بنابراین نقش اوّل را در پیش‌گیری گرایش به‌اعتیاد خانواده و ساختار آن به عهده دارد؛ لذا مسأله خانواده‌درمانی (فامیلی تراپی) باید در سازمانهای مختلف فرهنگی، آموزشی‌انجمنهای‌اولیا و مربیان، مراکز مشاوره و رسانه‌ها مورد توجه‌خاص‌قرار گیرد.

۲- همبستگی بین شکست‌پذیری و ناسازگاری و تدیّن، اهمیّت کاربرد مبانی و ارزشهای اعتقادی را در کنترل رفتار افراد و عدم گرایش به اعتیاد و عمدتاً نابهنجاریها مشخص می‌سازد. لذا با شیوه‌های صحیح علمی که جنبه‌های ارتباطی و گزینشی آن مورد توجه خاص باشد (نه شیوه‌های تعبّدی و اجباری) باید در آموزش و ارشاد ارزشی و اعتقادی نوجوانان و جوانان به‌طریق عملی و نظری اقدام نمود.

۳- ابزارها و امکانات رفاهی و شغلی که ریشه در مراحل آموزش علمی و تخصصی و توزیع عادلانه فرصتها و درآمدها دارد در مفهوم کلی عدالت اجتماعی که برنامه‌ریزی کلان نظام اجتماعی را شامل می‌شود باید مورد توجه قرار گیرند.

کاربرد روابط به‌جای ضوابط و عدم توجه به مهارتها و تواناییهای افراد در به کارگیری آنها در امور اجتماعی و اقتصادی، سرخوردگی و شکست‌پذیری و ناامیدی را در پی دارد که فرآیندهای آن گرایش به مصرف مواد مخدر و سایر نابهنجاریهای رفتاری است.

۴- شرایط و مقتضیات سنی و جنسی افراد، نیازها، خواهشها و آرزوهای متفاوتی را ایجاب می‌کند که نهادها و سازمانهای اجتماعی و خانواده باید از طریق شناخت این واقعیتها و تأمین منطقی آنها راههای آسیب‌پذیری شخصیت نوجوانان و جوانان را مسدود و محدود سازند؛ عمده‌ترین واقعیتی که در این زمینه وجود دارد «شکاف‌بین دونسل» است.

۵- نهادها و سازمانهایی که در پی‌گیری و درمان معتادان دخالت مستقیم و غیرمستقیم دارند باید از متخصّصان، مددکاران، آموزشگران و کارگزارانی استفاده کنند که شرایط و مقتضیات بیماران (معتادان) را قبل و بعد از بیماری بشناسند و به کاربرد یافته‌های علمی در این زمینه باور و اعتقاد داشته باشند، به سخن دیگر افرادی می‌توانند یاور و مددکار بیماران (معتادان) باشند که به نظریه «اصلاح‌پذیر بودن» انسان آسیب دیده اعتقاد داشته باشند.

بررسی و تحلیل جدول شماره ۱۰، کاربردهای عملی نتایج پژوهش را در برنامه‌ریزیهای کلان جامعه نشان می‌دهد.

منابع

۱- اورنگ، جمیله، **پژوهشی درباره اعتیاد**، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۶.

۲- آرتور، اس. ابر، **فرهنگ روان‌شناسی**، انتشارات رشد، تهران ۱۳۶۸.

۳- برژره، ژان، **اعتیاد و شخصیت**، مترجم توفان گرگانی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۶۸.

۴- بیرجندی، پروین، **روان‌شناسی غیررفتاری**، انتشارات دهخدا، تهران ۱۳۶۴.

۵- پترورسلی، **جامعه‌شناسی مدرن**، ترجمه حسن پویان، انتشارات چاپخش، تهران ۱۳۷۳.

۶-گی روشه، **کنش اجتماعی**، ترجمه هما زنجانی زاده، انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۶۷.

۷- مای لی، **شخصیت**، ترجمهٔ محمود منصور، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۸.

۸- معین، محمد، **فرهنگ لغات فارسی**، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۱.

۹- منصور، محمود، دادستان، پریرخ، **دیدگاههای پیاژه درگسترهٔ تحول روانی**، انتشارات دریا، تهران ۱۳۶۷.

۱۰- هانری، مندراس؛ ژرژ گورویچ، **مبانی جامعه‌شناسی**، ترجمهٔ باقر پرهام، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵۰.

حمید شایان

اهمّیت منابع آب و خاک در نظام برنامه‌ریزی

از دیدگاه تثبیت جمعیت روستایی؛ نمونه شهرستان نیشابور

چکیده

در این نوشتار ابتدا سعی شده است که به اختصار اهمیّت منابع آب و خاک در سطوح بین‌المللی ـ ملّی و سپس مناطق روستایی نیشابور بیان گردد. در این رابطه نقش دو متغیر مهم: سطح توسعهٔ خدماتی و اقتصادی بر روی فرآیند تثبیت جمعیت روستایی نیشابور براساس آزمونهای همبستگی، معنی‌داری تفاوتها و فن تحلیل عاملها بررسی شده است. به منظور امکان تحلیل تطبیقی تحوّلات، دو مقطع زمانی ۶۵ـ۱۳۵۵ (دورهٔ توسعهٔ امکانات خدماتی ـ رفاهی) و دههٔ ۷۵ـ۱۳۶۵ (دورهٔ تعدیل اقتصادی ؛ فشار نسبی) انتخاب شده است. نتایج آزمونها نشان می‌دهد که توسعهٔ خدماتی نقش محدودی در زمینهٔ حفظ جمعیت داشته است، حال آن‌که باگذر زمان تأثیر متغیرهای اقتصادی (به‌ویژه توان زراعی؛ منابع آب و خاک) فزونی یافته و می‌توان انتظار داشت که این روند با قوّت بیشتری ادامه یابد.

مقدمه

امروزه سیاست توسعهٔ پایدار، به معنای «مدیریّت و حفاظت منابع طبیعی پایه و جهت دادن به تحولات فن‌آوری و نهادی به منظور تأمین مستمر و دائمی نیازهای نسلها[1] مورد پذیرش همه کشورهاست. در کشورهای در حال توسعه، این سیاست -که به تعبیری راهبرد توسعهٔ درون‌زا یا متکی به‌خود با هدف دست‌یابی به توزیع متعادل و کارآمد فعالیتها و جمعیّت است، اولویّت توسعه‌بخش کشاورزی -روستایی را خاطر نشان می‌سازد؛ چرا که انتقال اصولی نیروی انسانی از این بخش، فرآیندی است سرمایه‌بر و زمان بر، آن هم پس از تحقّق مرحله‌ای قابل قبول از پیشرفت و خودکفایی در محصولات غذایی.

در این نوشتار سعی شده است، اهمیّت موضوع در سطوح مختلف جغرافیایی به نحوی کلی بیان شود. از آن‌جاکه مناطق روستایی نیشابور هدف اصلی تحقیق بوده است، بنابراین نخست تصویری از ویژگیهای جمعیتی - مهاجرتی آن ارائه شده و سپس با تعیین سطح توسعهٔ خدماتی و اقتصادی دهستانها، رابطهٔ آنها با یکی از مهمترین سازنده‌های محیط جغرافیایی یعنی تحرکات مکانی جمعیّت براساس آزمونهای همبستگی، معنی‌داری تفاوتها و فن تحلیل عاملی بررسی شده است. انتخاب دو دسته متغیر (خدماتی و اقتصادی) و دو مقطع زمانی ۶۵-۱۳۵۵ و ۷۵-۱۳۶۵ با هدف شناخت عوامل تأثیرگذار بر پدیدهٔ مهاجرت از دو جنبهٔ گوناگون و در دو دههٔ متفاوت (توسعه امکانات خدماتی در مقابل سیاست تعدیل اقتصادی و پی آمدهای آن) بوده است.

۱- اهمیّت مسأله در سطوح بین‌المللی و ملّی

تجربهٔ بسیاری ازکشورهای جهان سوم به خوبی روشن ساخته است که روند مهاجرت از روستاها به شهرها از فرآیند ایجاد مشاغل شهری فزونی داشته است. بنابراین مهاجرت نتوانسته سازوکاری مفید برای حل معضل بیکاری باشد، زیرا راهبرد قطب رشد بر مبنای صنعتی شدن - رشد شهری و با استفاده از نیروی کار ارزان روستایی صرف نظر از بی‌عدالتیهای گسترده، وابستگیهای اقتصادی را نیز کمتر نکرده است. بدین لحاظ مدل توسعهٔ موفق در این جوامع باید درجهت به کارگیری و تقویت استعدادهای طبیعی و انسانی موجود و با در نظرگرفتن تمام ابعاد توسعه باشد.

روچ وردر (Rouch and Reder) در زمینهٔ توسعهٔ خودمتکی* می‌نویسند: «در ادبیات آلمانی، توسعهٔ خود متکی به عنوان یک راهبرد توسعه باکاربرد بهینه درکشورهای غنی از نظر منابع مانند چین، هند، برزیل و نیجریه تعریف شده است. در ملل صنعتی، معنی آن خودکفایی در تهیّهٔ مواد اوّلیهٔ صنعتی است ولی در جهان سوم باید به مفهوم توسعهٔ نیروهای موّلد با هدف تأمین نیازهای اساسی، بر مبنای سرمایه گذاری بیشتر در منابع محلّی با استفاده از فن‌آوریهای قابل کنترل در نظرگرفته شود. بدین‌گونه به‌رفع احتیاجات جمعیّت کاربرد فن‌آوریهای کاربرکوچک مقیاس، گسترش ظرفیتهای تولید وکاهش وابستگی به خارج اهمیت داده می‌شود»[۲].

بررسی راهبردهای مؤثّر در جهت تحقق تعادل بین فعالیّت، جمعیّت و فضا، مؤید نقش کارساز برخی دولتها در ساماندهی بهره‌برداری بهینه از منابع محلی - منطقه‌ای، به‌ویژه آب و زمین می‌باشد. برای مثال، از جمله سیاستهای مهم در چین، تجهیز و به کارگیری نیروهای بیکار در مناطق روستایی از طریق متنوع‌سازی فعالیتهای اقتصادی، تشکیل سرمایه‌های روستایی در صنایع روستایی و تدارک

* Autocentric Development.

خدمات اجتماعی و زیربنایی[۳] ملاحظه ابعادگوناگون، است. از سوی دیگر از منابع مؤثر در اقتصاد کشاورزی در حداکثر ممکن استفاده می‌شود. چه آن که، «اصولاً تمدن چین بر سنّت کاربری هرچه بیشتر از همهٔ منابع در دسترس استوار بوده و در این کار موفق بوده‌اند»[۴]. بر این اساس، یکی از مهمترین راهبردهای توسعهٔ چین، «حمایت از سیاست راه رفتن روی دو پا به معنی کشاورزی اساس اقتصاد و صنعت به عنوان بخش پیشرو است»[۵].

در فرانسه، طرح آمایش سرزمین دارای هدفهای اساسی مانند تحقیق در چارچوب جغرافیایی کشور به منظور دست‌یابی به بهترین توزیع انسانی در ارتباط با بهره‌برداری از منابع طبیعی و فعالیتهای اقتصادی بود[۶]. راه حل اصلی جهت کندکردن رشد پاریس از سال ۱۹۶۴، تقویت زیر ساختهای موجود در شهرهای متوسط بود که تا حد زیادی موفقیت‌آمیز بوده است[۷].

در آلمان[۸]، برنامه‌ریزی مکانی پایهٔ اصلی سیاست توسعهٔ فضایی ازدههٔ ۶۰ بوده است. در هر منطقه‌ای با ایجاد یک سازمان برنامه‌ریزی، خود راه حلهای منطقه‌ای برای حل مسائل اضطراری را ارائه می‌دهند. در این میان سه اولویت در نظرگرفته شده است: حمایت از نواحی دخیل و دارای نقش در استحصال آب، حمایت از نواحی دارای منابع مواد خام و جلوگیری از کاربری نامطلوب زمین. دو مورد از ابزارهای قانونی جهت توسعهٔ فعال منطقه‌ای عبارتند از: امتیازها و تخفیفها برای سرمایه‌گذاری مؤثر در رشد اقتصادی و کمکهای مالی به منظور تأمین هزینه‌های لازم جهت تغییرات ساختاری و حمایت از منابع زیست‌محیطی.

باتوجه به اهمیّت موضوع، راهبردهای موفّق و نیز شرایط و تنگناهای حاکم بر بخش کشاورزی - روستایی کشورمان، نقش کارآمد دولت می‌تواند در دست‌یابی به حداکثر تعادل منطقه‌ای - ملّی (فضایی) مؤثر واقع شود. اصولاً بررسی نقش حکومتها درگذشته تاریخی کشور در رابطه با بخش کشاورزی بیانگر قدمت و مآلاً اهمیت مسأله است. به نحوی که دخالت حکومتها از گذشته‌ای دور می‌تواند تا حدودی توسط نظریه‌های «شیوه تولید آسیایی مارکس، استبداد شرقی کارل ویتفوگل و شیوهٔ تولید عشایری، روستایی و شهری»[۹] و در دوران معاصر «سیاست قطب رشد» توجیه گرددکه باعث دخالت‌شدید حکومتها - دولتها* در امور اجتماعی و اقتصادی کشور شده‌بود. برای مثال، پایه نظریه استبداد شرقی بر نظام آب‌رسانی استوار است، زیراکمبود آب، انجام و ادامه کارکشاورزی را بدون دخالت حکومت ناممکن ساخته است. مسأله‌ای که هنوز هم در سطح وسیعی صادق است

* تا انقلاب مشروطیت، حکومتها برکشور حاکم بودند. اما بعد از روی کارآمدن عناصر جدید شهری و تشکیل پارلمان (قوه مقننه)، دولت (قوه مجریه) و قوه قضائیه که در واقع تشکّل جدید حکومت در قالب سه قوّه بود، به‌وجود آمدند. این فرآیند، منشأ رشد سریع نظام بوروکراسی و به تبع آن شهرنشینی بودکه البته بی‌مهری به بخش کشاورزی - روستایی را به دنبال داشت.

به گونه‌ای که «هنوز سرمایه گذاری در طرحهای توسعهٔ منابع آب و بهره‌برداری از شبکه‌های توزیع آب کشاورزی عمدتاً در انحصار بخش دولتی است»[۱۰]. گرچه ظاهراً این امر به لحاظ سنگینی هزینه و عدم اطمینان از بازگشت سرمایه عنوان می‌شود، لکن ریشهٔ آن در سیاستهای نسنجیده، همانند قطب رشد از چند دهه قبل است که بزرگترین کارفرمای ملّی، صاحب نفت یعنی دولت می‌گردد که طبق آن برچند نقطهٔ شهری و صنعت (وابسته) تأکید مفرطی شد و بر ابعاد سرمایه‌داری تجارتی غیرمولّد دامن زد.

به هر صورت، بنا بر ضرورتهای اجتناب‌ناپذیر، باید سرمایه گذاری در طرحهای بنیانی اقتصاد روستایی نوعی سرمایه گذاری با بازده کیفی درازمدت تلقی گردد. در این راستا دولت و حتی افراد متمکنِ خیّر وظیفه‌ای مهم بر دوش دارند. زیرا «آنچه در جهان معاصر مطرح است، دیگر مقولهٔ توسعه اقتصادی صرف نیست، بلکه توسعهٔ پایدار است که رابطهٔ تنگاتنگی با کشاورزی و روستا دارد و زمینه‌ساز اصلی آن، مدیریت نادرست و بهره‌برداری بی‌رویه از منابع به‌ویژه آب و خاک بوده است»[۱۱].

۲- اهمیّت موضوع در سطح شهرستان نیشابور

الف - کثرت جمعیّت روستانشین و وابستگی شدید به آب و خاک؛ طبق آمار سال ۱۳۷۵ از مجموع ۴۱۳ هزار نفر جمعیت شهرستان، ۲۴۳ هزار نفر - ۵۹ درصد - روستانشین بوده‌اند. براساس نسبت رشد جمعیّت در سالهای ۷۵-۱۳۵۵ پیش‌بینی می‌شود که تا سال ۱۳۹۰ جمعیت شهرستان به ۵۹۰ هزار نفر، مناطق شهری آن به ۳۲۰ هزار نفر و مناطق روستایی به ۲۷۰ هزار نفر برسد. به‌عبارتی، درحالی‌که جمعیت شهری کشور در حدود سال ۱۳۶۰ از مرز ۵۰ درصد عبور کرده، در نیشابور این امر در حدود سال ۱۳۹۰ تحقق خواهد پذیرفت. بررسی ساختار شغلی منطقه نیز حکایت از وابستگی شدید جمعیّت به زمین و آب از یک طرف و روند بی‌رویه جدایی نیروی کار از این وابستگی به نفع بخش خدمات و همچنین رواج بیکاری از سوی دیگر دارد.

طبق سرشماریهای عمومی، روند رشد اشتغال در بخش کشاورزی ثابت مانده است، درحالی‌که در فاصله سالهای ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۵ شاخص رشد اشتغال بخش صنعت منفی (۲۷ درصد) و بخش خدمات مثبت (۲۳ درصد) بوده است. بنابراین باتوجه به ضعف زیرساختهای شغلی به‌ویژه در مناطق روستایی، پدیدهٔ مهاجرت - عمدتاً انتقال فقر - و یا رواج بیکاری - اشاعه فقر - فرآیندی رو به‌گسترش می‌باشد. برای مثال، در فاصله زمانی فوق‌الذّکر باوجودی که ۵۰ هزار نفر بر جمعیّت روستایی افزوده شده است، اما فقط ۳۵۰ نفر افزایش در تعداد شاغلین روستایی به ثبت رسیده است. ضمن این‌که بر تعداد شاغلین شهری حدود ۷ هزار نفر - آن هم در بخش خدمات[۱۲] اضافه شده که البته این مقدار برای جمعیت به سن کار رسیده و یا بیکار شهر کفایت نمی‌کند چه رسد به جمعیت انبوه مهاجر روستایی (حدود ۲۴/۵ هزار نفر).

باتوجه به واقعیتها و عدم امکان پیش‌بینی تحقق تحوّلی عظیم که براساس آن بتوان در زمان مقتضی جمعیت مازاد بخش روستایی -کشاورزی را در بخشهای دیگر اقتصاد به کار گرفت، اهمیت تثبیت جمعیت روستایی با اولویت اتخاذ راهبردهای مبتنی بر کاربری بهینه منابع محلی - منطقه‌ای - به‌ویژه آب و خاک، روشن می‌گردد.

جمعیت، شاخص رشد و موازنه مهاجرت در شهرستان نیشابور
به تفکیک دهستان در دو دهۀ اخیر*

	جمعیت (۱۲)			نرخ رشد			موازنه (نفر)	
مناطق	۱۳۵۵	۱۳۶۵	۱۳۷۵	۵۵-۶۵	۶۵-۷۵	۵۵-۷۵	۱۳۵۵-۶۵	۱۳۶۵-۷۵
شهرستان	۲۵۷۴۹۸	۳۶۱۸۹۰	۴۱۲۹۰۴	۳/۵	۱/۳	۲/۴	-۴۸۶۱	-۲۵۷۵۰
مناطق شهری	۶۶۹۶۸	۱۱۹۱۲۰	۱۶۹۱۳۱	۵/۹	۳/۶	۴/۷	+۲۳۷۰۰	+۲۳۹۰۰
شهرنیشابور	۵۹۵۶۲	۱۰۹۲۵۸	۱۵۸۸۴۷	۶/۳	۳/۸	۵	+۲۴۴۰۰	+۲۵۶۰۰
مناطق روستایی	۱۹۰۵۳۰	۲۴۲۷۷۰	۲۴۳۲۰۶	۲/۵	۰/۰۰۰۲	۱/۲	-۲۸۵۰۰	-۵۲۰۰۰
دهستان بلهرات	۹۷۱۰	۱۳۹۲۸	۱۴۳۰۴	۳/۷	۰/۳	۲	+۱۰۰	-۲۵۰۰
دهستان غزالی	۷۰۰۷	۸۸۴۳	۹۲۱۴	۲/۴	۰/۴	۱/۴	-۱۱۳۰	-۱۴۰۰
دهستان عشق‌آباد	۱۰۸۶۴	۱۴۶۹۲	۱۵۹۶۱	۳/۱	۰/۸	۱/۹	-۷۸۰	-۱۶۷۰
دهستان اسحق‌آباد	۷۵۲۱	۱۰۶۶۰	۱۱۶۶۵	۳/۴	۱	۲/۲	-۵۰	-۱۱۳۰
دهستان اردوغش	۱۴۹۳۹	۲۱۰۶۲	۲۱۲۴۳	۳/۵	۰/۱	۱/۸	-۲۱۵	-۴۰۳۰
دهستان زبرخان	۱۶۱۱۸	۲۰۳۸۲	۱۹۷۶۳	۲/۴	-۰/۳	۱	-۲۵۷۰	-۴۷۰۰
دهستان بینالود	۱۲۹۷۴	۱۶۹۲۸	۱۵۹۸۲	۲/۷	-۰/۶	۱	-۱۵۵۰	-۴۳۳۰
دهستان سرولایت	۱۹۴۳۱	۱۸۶۲۵	۱۴۵۳۷	-۰/۴	-۲/۴	-۱/۴	-۹۰۴۵	-۷۸۰۰
دهستان فیروزه	۷۰۱۲	۹۷۳۰	۱۰۱۶۱	۳/۳	۰/۴	۱/۹	-۲۵۰	-۱۵۰۰
دهستان تحت‌جلگه	۱۱۹۶۵	۱۶۹۸۱	۱۴۱۸۵	۳/۶	-۱/۸	۰/۹	-۶۰	-۶۲۰۰
دهستان طاغنکوه	۲۲۰۸۴	۲۸۲۴۸	۲۷۳۶۳	۲/۵	-۰/۳	۱/۱	-۳۲۰۰	-۶۵۳۰
دهستان دربقاضی	۱۲۴۴۰	۱۳۳۵۵	۱۱۰۹۲	۰/۷	-۱/۸	-۰/۰۰۶	-۴۳۶۰	-۴۹۳۰
دهستان ریوند	۸۹۳۳	۱۱۲۰۷	۱۲۳۰۴	۲/۳	۰/۹	۱/۶	-۱۵۰۰	-۱۱۴۰
دهستان فضل	۱۴۴۹۸	۱۷۸۷۵	۱۷۸۵۳	۲/۱	۰	۱/۱	-۲۴۸۰	-۳۶۰۰
دهستان مازول	۱۵۰۳۵	۲۰۲۵۴	۲۷۵۷۹	۳	۳/۱	۳/۱	-۱۱/۵۰	+۲۳۸۰

* به منظور صحت هرچه بیشتر محاسبات، جمعیت دهستانها براساس تقسیمات جدید سیاسی تطبیق داده شده است. مبنای برآورد موازنه مهاجرت؛ رشد طبیعی جمعیت کشور دردو مقطع مذکور (۳/۶ و ۲ درصد) بوده است. با مقایسه موازنه مهاجرت در مناطق شهری و روستایی ملاحظه می‌گردد که میزان تفاوت موازنۀ آنها در مقطع دوم بسیار زیاد شده است. به عبارتی، مهاجران روستایی شهرستان تا حد زیادی رو به سوی دیگر مناطق کشور آورده‌اند. گرچه معتقدم خطاهای آماری را نیز باید در نظر گرفت، لکن به طور کلی می‌توان به شدت‌گیری پدیده مهاجرت در منطقه پی برد که البته مستلزم رسیدگی است.

ب - تشدید پدیدهٔ مهاجرت روستاییان؛ شاخص رشد جمعیت شهر نیشابور در سالهای ۶۵-۵۵ و ۷۵-۱۳۶۵ به ترتیب ۶/۳ و ۳/۸ درصد و مناطق روستایی ۲/۵ و حدود صفر درصد بوده است. بر این اساس، موازنه خالص مهاجرت شهر در هر مقطع مثبت ۲۴/۵ هزار نفر و در مناطق روستایی منفی ۲۸ هزار نفر (مقطع نخست) و منفی ۵۲ هزار نفر (مقطع دوم) برآورد شده است. به عبارت دیگر، جمعیّت شهر با فرض ادامه رشد فعلی در سال ۱۳۹۳ دو برابر خواهد شد، حال آن‌که مناطق روستایی قریب ۱۰۰ هزار نفر از رشد آتی خود را از دست می‌دهند.

با محاسبه وضع مهاجرت شهرستان از سال ۱۳۵۵ تا ۱۳۷۵ نتایج زیر حاصل گردید: اوّل این‌که در هر دو مقطع زمانی، دهستان مهاجرپذیر نداشته‌ایم (به استثنای مازول در مقطع دوم). دوم این‌که با گذشت زمان بر تعداد دهستانها و روستاهای مهاجرفرست افزوده شده است. سوم این‌که تفاوت موازنه مهاجرت بین شهر و روستا - حجم مهاجرفرستی نقاط روستایی به خارج شهرستان - بیشتر گردیده است. رابعاً، از سال ۱۳۵۵ مهاجرفرستی به صورت یک فرآیند در حال گسترش از روستاهای کوهستانی (بالای ۱۵۰۰ متر) به روستاهای دشت نیشابور درآمده است. طبق محاسبات نگارنده، موازنه مهاجرت در روستاهای کوهستانی در مقطع ۶۵-۱۳۵۵ و ۷۵-۱۳۶۵ به ترتیب منفی ۱۲ و ۲۱ هزار نفر و روستاهای دشتی منفی ۱۶/۵ و ۳۱ هزار نفر بوده است. پیش‌بینی می‌شود که در صورت ادامه رشد فعلی، تا قبل از سال ۱۴۰۰ حدود ۱۰۰ روستا - ۱۸ درصد - با حدود ۱۸ هزار نفر جمعیت - ۷/۵ درصد جمعیت روستایی - خالی از سکنه شوند؛ زیرا رشد آنها کمتر از منفی ۲/۳۴ درصد است.

ج - اهمیت متغیرهای اقتصادی به‌ویژه منابع آب و زمین در تثبیت جمعیت روستایی؛ به‌منظور شناسایی مهمترین عوامل تأثیرگذار بر روی اصلی‌ترین سازنده محیط جغرافیایی یعنی جمعیّت و تحرکات مکانی آن، ابتدا سازنده‌های عینی و محاسباتی موجود در سطح دهستانها در دو گروه خدمات و اقتصادی در نظر گرفته شد. سپس سطح توسعه خدماتی مناطق از یک طرف (مدل اسکالوگرام) و سطح توسعه اقتصادی از سوی دیگر (مدل امتیاز استاندارد شده) تعیین شد*. در مرحله سوم با استفاده از آزمونهای معنی‌داری روابط بین متغیرها (برنامه S.P.S.S رایانه و متغیر معیار Z-score)، آزمون تفاوتها[13] (T و U) و فن تحلیل عاملی اقدام به بررسی رابطه و نقش عوامل عینی بر فرآیند مهاجرت گردید. به منظور شناخت تحوّلات

---

* متغیرهای تعیین کننده سطح توسعه خدماتی شامل ۲۰ متغیر در ۵ گروه آموزشی، بهداشتی - درمانی، عمومی - رفاهی، ارتباطی و نهادهای اجتماعی.

متغیرهای اقتصادی شامل متوسط زمین آبی کل خانوارهای ساکن و خانوارهای بهره‌بردار، درصد سطح زیرکشت، برخورداری از نهادهای اقتصادی، متوسط واحد دامی خانوار، خانوارهای قالی‌باف.

احتمالی، دو مقطع زمانی ۶۵-۱۳۵۵ و ۷۵-۱۳۶۵ -که منطبق با دو دورهٔ متفاوت رفاه نسبی و فشار نسبی هستند - مدّ نظر قرار گرفت.

- در مقطع ۶۵-۱۳۵۵ رابطه بین سطح توسعه خدماتی با نرخ رشد جمعیت روستایی در سطح ۹۲ تا ۹۸ درصد معنی‌دار، ولی در مقطع ۷۵-۱۳۶۵ فاقد معنی‌داری بوده است. لکن وجود رابطه معنی‌دار بین سطوح توسعه اقتصادی با رشد جمعیت درمقطع دوم، بیانگر نقش عوامل اقتصادی در تثبیت جمعیت در دوره فشار نسبی دارد.

- طبق آزمون U در مقطع اول تنها متغیر «متوسط زمین آبی در خانوار» در سطح ۹۵ درصد اطمینان بین دهستانهای با مهاجرفرستی بالا و دهستانهای با مهاجرفرستی پایین، تفاوت معنی‌داری داشته است. در مقطع دوم براساس هر دو آزمون T و U فقط متغیر توسعه اقتصادی بین دو گروه مناطق فوق‌الذکر تفاوت معنی‌داری را نشان می‌دهد، درحالی‌که متغیرهای خدماتی هیچ‌گونه نقشی نداشته است.

-کاربرد فن تحلیل عاملها نیز نتایج فوق را تأیید کرد. زیرا در مقطع ۶۵-۱۳۵۵، عامل اوّل - مبیّن ۳۲ درصد واریانس - شامل ۸ متغیر خدماتی و اقتصادی است و در دهستانهای مربوطه یعنی دارای سطح توسعه عمومی بالا (زبرخان، اردوغش، اسحق‌آباد، تحت جلگه) جمعیت ثبات قابل ملاحظه‌ای داشته است. امّا در مقطع دوم، عامل اول - مبیّن ۲۸ درصد واریانس - شامل متغیرهای خدماتی؛ در دهستانهای مربوطه یعنی دارای سطح اقتصادی با تبیین ۳۵ درصد واریانس، نشان می‌دهد که امکانات خدماتی تا حد و زمانی محدود آن هم به‌طور مشروط (همراه با توانهای اقتصادی) قادر به حفظ جمعیت بوده و خواهند بود. بنابراین در برنامه‌ریزیهای توسعه منطقه‌ای - روستایی تأکید بر تقویت بنیانهای اقتصادی از اولویت حیاتی برخوردار است. گرچه از نظر متغیرهای خدماتی - رفاهی در سطح روستاهای نیشابور درمقطع اول، تغییرات افزایشی در سطح ۹۵ درصد اطمینان تحقق یافته است (آزمون تطبیقی The Wilcoxon Rank test)[۱۴]، امّا چنین تحولی در جهت ارتقای کارکردهای اقتصادی نیز فرآیندی اجتناب‌ناپذیر است.

۳- نتیجه‌گیری و ارائه خطوط کلی

موفقیت برنامه‌های توسعه از جنبه ایجاد نظم عقلایی در تشکیلات فضایی درکشورهایی تحقّق نسبی یافته است که فرآیند توسعه شهری - صنعتی را در ارتباطی متقابل و به تبع آن به‌موازات توسعه روستایی -کشاورزی مدنظر قرار داده‌اند. مسلماً در جوامعی که هنوز به سطح توسعهٔ مطلوب نرسیده‌اند و به خصوص ساختارها و زیربناهای لازم برای جذب کارآمد نیروی مازاد بخش کشاورزی - روستایی

مهیّا نشده است، اولویت تثبیت جمعیت روستایی باید دغدغه‌ای اصلی در برنامه‌ریزیها باشد.

باتوجه به سطح دانش و توان مالی روستاییان، شایسته است که دولت در سیاستهای توسعهٔ منطقه‌ای، سرمایه گذاری در امر منابع آب و خاک را فعّالانه پی‌گیری نماید. وزارتخانه‌های کشاورزی، جهاد و نیرو براساس تفکیک وظایفشان، در این راستا مسؤولیت خطیری داشته و هماهنگی بین آنها اصلی محوری است.

مروری کلی بر ویژگیهای جمعیتی، مهاجرتی و اقتصادی ناحیهٔ نمونه (نیشابور) مشخص نمود که در شرایط فعلی مهمترین نیاز تقویت سازه‌های اقتصاد روستایی است. در این میان، بنابر اهمیت موضوع و نیز محدودیتها، اولویت به منابع بالقوه و بالفعل آب و خاک از ضرورتهای اولیه است. راهبردهای کلی را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد: رواج شیوه‌های علمی انتقال آب* و آبیاری و بهره‌برداری از زمین، **اجرای عملیات آبخیزداری به‌ویژه در حوزه‌های اصلی و شمالی شهرستان**، جلوگیری از اتصال آبهای شیرین رودخانه‌ها به کالشور از طریق مهار آنها در بالادست، تنوع بخشیدن به فعالیتهای اقتصادی روستایی از راههای گوناگون و با سطح بهره‌وری قابل قبول.

در صورت بهره‌برداری بهینه از منابع آب، باتوجه به برداشت سالانه حدود ۸۰۰ میلیون مترمکعب از آبهای زیرزمینی[۱۵]، به مقدار قابل ملاحظه‌ای صرفه‌جویی (عدم افت سطح آب) و یا توسعه سطح زیرکشت را می‌توان پیش‌بینی کرد. در زمینه مهار آبهای سطحی، طبق محاسبات نگارنده - براساس حجم جریانهای سطحی، فصل مصرف و وضعیت رطوبتی ماههای سال با روشهای پگی، دومارتن و تورنت وایت - حداقل می‌توان از پیوستن و مآلاً اتلاف ۶۵ میلیون مترمکعب آب شیرین در کالشور جلوگیری نمود.

به هرحال باید ازدیدگاه سیستمی به موضوع نگریست تا به اهداف توسعهٔ یکپارچه و پایدار دست یافت. در این زمینه وزارتخانه‌های کشاورزی و جهاد سازندگی باتوجه به شرایط منطقه و مسؤولیتهای مربوطه، نقش بیشتری باید ایفاکنند. اهم این نقشها را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد[۱۶]:

«**وزارت کشاورزی**: افزایش بازده انتقال و توزیع آب در نهرهای سنتی و در سطح مزارع، تغییر شیوه‌های آبیاری کم بازده به پربازده تحت فشار باتوجه به نوع محصول، یکپارچه کردن اراضی جهت تسهیل استفاده از امکانات آب‌رسانی و مکانیزاسیون با مطالعات کافی و توجیه اجتماعی همراه با استقرار فعالیتهای متنوع اقتصادی در قالب تعاونیهای تولیدی چند منظوره.

---

* در روستای اسدآباد در دهستان زبرخان با سیمانی کردن کانال آب‌رسانی به طول ۶ کیلومتر سطح زیرکشت آبی از ۴۵۰ هکتار به ۶۵۰ هکتار افزایش یافت. (تحقیق میدانی، سال ۱۳۷۴).

وزارت جهاد: اجرای طرحهای کوچک تأمین آب درحداکثر ممکن جهت مهار منابع آبی جزئی به لحاظ محدودیت منابع آبی؛ که موفقیت کامل آن به اجرای طرحهای ایجاد سد - بندها، تأسیسات انحراف آب، پخش سیلاب، تغذیه و غنی‌سازی سفره‌های آب زیرزمینی، ایستگاههای پمپاژ، بازسازی چشمه‌ها و قنوات بستگی دارد».

همچنین معاونت ترویج و مشارکتهای مردمی جهاد و نیز اداره‌های ترویج کشاورزی می‌توانند نقشی مؤثر در جهت ارتقای سطح بهره‌وری از منابع آب و خاک و دیگر فعالیتهای اقتصادی (دامداری، دامپروری، زراعت، باغداری، صنایع دستی و روستایی، پرورش کرم ابریشم، زنبور عسل، صیادی، جنگلداری، گیاهان مرتعی و...). در مناطق روستایی ایفا نمایند؛ زیرا «تازمانی که روستاییان در امر تولید و رابطه با محیط در آگاهی ابتدایی به‌سر می‌برند و در واقع زندگی بسیاری از آنها به محیط وابسته است، باید آنها را در رابطه با طرحهای مربوطه مورد توجه و مشورت قرار داد»[۱۷].

یادداشتها

۱- نگاهی تحلیل‌گرانه به عمران روستایی در ایران، دکتر حسین آسایش، **فصلنامه تحقیقات جغرافیایی**، ش ۳۴، ۱۳۷۳، ص ۵۱.

2. Autocentric Development in peripheral Rural Regions, Rouch and Redder, *Applied Geography and Development*, Vol 35, 1990, P. 47.

۳- توسعه روستایی در ایران و جهان، کریم کریمی، **مجله جهاد**، دی ۱۳۶۸، ص ۱۵.

۴- نظریاتی پیرامون توسعه روستایی، ژان تریکارت، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، **فصلنامه تحقیقات جغرافیایی**، ش ۶، ۱۳۶۶، ص ۲۱۳.

۵- **گزینه‌های توسعه روستایی**، آر. پی. میسرا، سلسله انتشارات روستا و توسعه، ش ۷، ۱۳۷۱، ص ۸۰.

۶- سیاستهای توزیع جغرافیایی جمعیت، دکتر منصور وثوقی، **نامه علوم اجتماعی دانشگاه تهران**، پاییز ۱۳۶۷، ص ۳۵.

۷- دینامیک شهری، نیروی محرکه شهری، دکتر اصغر نظریان، **فصلنامه تحقیقات جغرافیایی**، ش ۷، ۱۳۶۶، ص ۱۳۸.

8. *Regional Planning in the Federal Republic of Germany*, Gerhard stiens, 1988, P.P. 83-84.

۹- سهم بازار و برنامه در شکل‌گیری و رشد صنایع ایران، محسن نظری، **اطلاعات سیاسی و اقتصادی**، اردیبهشت ۱۳۶۹، ص ۳۳.

۱۰- رهیافتهایی پیرامون الغای انحصارات دولتی، **مجله مجلس و پژوهش**، ش ۱۲، ۱۳۷۳، ص ۲۶.

۱۱- نگاهی تحلیل‌گرانه به عمران روستایی در ایران، دکتر حسین آسایش، **فصلنامه تحقیقات جغرافیایی**، ش ۳۴، ۱۳۷۳، ص ۵۱.

۱۲- **سرشماریهای عمومی و فرهنگ آبادیهای شهرستان نیشابور**، سالهای ۵۵، ۶۵، ۷۵، سازمان برنامه و بودجه.

13. *Correlation techniques in Geography*, Dalton, R-Garlick, J, London, 1976, P.P. 38-45.

14. Data Use and Interpretation, MC cullagh. p.s, oxford university, 1975, P.P. 30-32.

۱۵- منابع و مسائل آب زیرزمینی نیشابور، دکتر سعدالله ولایتی، **فصلنامه تحقیقات جغرافیایی**، ش ۸، ۱۳۶۷، ص ۹۶.

۱۶ - آب و خاک، **مجله سنبله**، تیر ۱۳۷۲، ص ۱۷.

17. *Resource Needs and Land Stress in Rapti Zone*, Nepal David, zurick, Professional Geographer - U.S.A - 40(4), 1988, P. 442.

عباسعلی تفضّلی

فرهنگ ایرانی و اسلامی در هنر فرش‌بافی و مراکز آن در خراسان

چکیده

ایرانیان از نخستین اقوامی هستند که اقدام به بافتن زیرانداز نموده‌اند و بر اثر دقّت در بافت و مرغوبیت مواد لازم، از همان ابتدا فرش ایران نسبت به بافته‌های سایر ملتها دارای شهرت بیشتری بوده و از این راه خدمت بزرگی به این صنعت نموده‌اند. نمونه‌های قابل توجهی از بافته‌های قبل و بعد از اسلام در موزه‌های بزرگ دنیا موجود است که این ادعا را به اثبات می‌رساند. این صنعت با هجوم بیگانگان به این سرزمین بارها دچار رکود گردید و سپس جان تازه‌ای گرفت و رشد نمود.

ترکهای سلجوقی، مغولان و تیموریان و دیگر مهاجمان باعث از بین رفتن مظاهر فرهنگی و سنتی ایران گردیدند اما نفوذ فرهنگ اسلامی بر قالیهای شرقی به‌خصوص بر فرشهای ایرانی کاملاً محسوس است و در عین حال هنرمندان رابطهٔ خود را با طرحهای اسطوره‌ای و قدیمی ایران قطع ننموده‌اند. عالیترین فرشهای دوران اسلامی در زمان صفویه بافته شده است.

در همهٔ ادوار صنعت فرش بافی در خراسان نیز مثل سایر مناطق ایران بدون وقفه به راه خود ادامه داد. محققان می‌گویند استان خراسان در میدان آداب و سیاست و فنون پیش‌قدم تمام استانهای ایران بوده است و مهمترین مراکز صنعت فرش: مشهد، قاینات، کاشمر، بیرجند و... می‌باشد. امید است در آینده نیز این استان در صنعت فرش‌بافی سرآمد سایر مراکز فرش‌بافی باشد.

انَّ اللّهَ جمیلٌ و یُحِبُّ الجمالَ

(خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد)

گر آزاده‌ای بر زمین خسب و بس   مکن بهر قالی زمین بوس کس

سعدی

مقدمه

یکی از اولین صنایعی که انسان به آن دست یافت صنعت فرش‌بافی بوده است. همهٔ مورّخان و اهل هنر بر این باورند که ایرانیان از نخستین اقوامی به‌شمار می‌روند که به هنر قالی‌بافی پرداخته‌اند، زیرا بیشتر فرشهای موجود در موزه‌ها و در دسترس مردم که دارای تاریخ کهنتری هستند از بافته‌های ایران است و به سبب مواد مرغوب و بافت محکم و زیبایی و جذابیّت بسیار، پیوسته مورد علاقهٔ حکّام و فرمانروایان دنیا بوده است[۱].

قبل از ظهور اسلام، برای نقش و طرح فرشها همانند سایر تزیینات، تصاویر انسان و جانوران فراوان استفاده می‌شد اما ورود اسلام و منع نقوش انسان و جانداران باعث گردید که هنرمندان ایرانی بیشتر از صحنه‌های هنری گل وگیاه و اشکال هندسی بهره گیرند، تا هم دستورات اسلام را رعایت کرده باشند و هم طبیعت را با تمام زیباییهایش به صورت باغچه‌هایی پر ازگل وگیاه خلق نموده و در دسترس خواستارانش قرار دهند[۲].

به‌طور کلی نقش قالیهای ایرانی در دوران اسلامی از دو عنصر اصلی اسلیمی و ختایی پدید آمده است. اسلیمیها که همان نقوش گل و بوته‌ای و شاخ و برگ گیاهان است ترکیب‌بندی اصلی نقوش قالی را تشکیل می‌دهد، ختاییها نیز عبارت از پیچکهای گلدار و مارپیچی بود که قسمتهای پرنقش قالی را می‌پوشاند.

هنر و صنعت قالی‌بافی در ایران

در سراسر تاریخ دراز و پرتنش ایران که پر از جنبشها و پیروزیها و شکستها و کامروائیها و ناکامیهاست، هنر بزرگترین مایه و ماندنی‌ترین پیشکش مردم ایران به تاریخ ملتها و جهان بوده است. در همهٔ ادوارگذشته و باستانی، هنر ایران نیروهای آسمانی را می‌جوید و می‌کوشد تا با ابزاری که دارد با آن پیوستگی یابد. هنرهای ایرانی با یکدیگر پیوند دارند و هنرمند ایرانی از همان آغاز تلاش نموده تا

۱- رک، وولف، هانس. ای، **صنایع دستی کهن ایران**، ترجمه سیروس ابراهیم‌زاده، ص ۱۹۲.

2. Robinson B.W ISLAMIC ART, London, Boston C.1988-PP 52-53.

در هنر و نگاره‌های خود هر طور که شده ارتباط برقرار سازد و چنانچه هنر و نگاره‌ها بر عادات و عقاید مذهبی مبتنی باشد و رابطه‌ای میان هر علامت با آداب مذهبی ادراک شود، تأثیر عمیقتری خواهد داشت. هنر ایرانی چه در دوران باستانی و چه در دورهٔ اسلامی دارای ابهت و جنبهٔ روحانی خاصی است که کمال آن در تزیین مطلق است و نه تنها مایهٔ لذت چشم و سرور ذهن می‌شود بلکه مفهومی بسیار عمیق دارد. قالی کالایی است که هم در زندگی مصرف می‌شود و هم ارزش هنری دارد. برای بافتن و تهیهٔ یک قالی، کارگران و هنرمندان بسیاری دست‌اندرکار هستند تا به صورت یک کالای دلخواه درآید. فرش از نظر هنری، نقش زیبا و بدیع و رنگهای متنوع و متوازن و خوش آهنگ است. یک فرش مرغوب و باارزش نیاز به مواد اولیهٔ خوب و برگزیده و رنگهای ثابت و پردوام دارد تا بتواند در مقابل تأثیر هوا و آفتاب و رطوبت مقاومت نماید.

طرح و نقشهٔ فرشها ابتدا به دست طراح نقشهای پشت جلد کتابها فراهم می‌شد[۱]. دکتر زکی محمد حسن دربارهٔ مواد و طرح فرش می‌گوید: «زیبایی و شهرت قالیهای ایران به‌واسطهٔ ابداع در رنگ و ترکیب و تقسیم قابل توجه آن و دقت در بافت و انتخاب نوع پشم است، زیرا گوسفندهای مخصوصی تربیت می‌کردند و در پشم آنها دقت می‌نمودند و از آنها مواظبت می‌کردند تا پشم آنها را در قالی به کار برند و غالباً ابریشم و سیمهای طلا و نقره را نیز در قالیهایی که برای شاهان بافته می‌شد به کار می‌بردند. صنعت‌فرش‌را می‌توان‌از بهترین صنعتهایی دانست‌که ذوق و قریحهٔ سرشار ایرانی را در فنون و صنایع ظاهر و ثابت ساخته است، زیرا این صنعت از سایر صنایع عمومی‌تر و شایعتر است»[۲].

هنر فرش‌بافی در سرزمین ایران آن‌قدر رونق و پیشرفت یافت که نقاشان اروپایی برای زینت بخشی تابلوهای خود از تصاویر آنها بهره می‌گرفتند. به گفتهٔ پروفسور پوپ یکی از این موارد در نقاشی اولیه آروندل[۳] و همسرش می‌باشد که در سال ۱۶۲۰ نقاشی شده و دیگری تصویر هلن فورمنت[۴] است که در حدود سال ۱۶۳۰ کشیده شده و هر دو در موزهٔ آلته پینا کوتک[۵] مونیخ موجود است[۶].

هنر قالی‌بافی که در حال حاضر سبب شهرت ایران در سطح جهان است در دوره‌های مختلف بارها به شکوفایی رسیده و اعتبار بسیاری یافته است، به‌ویژه در دورهٔ صفویه به خاطر توجه بیش ازحدّ آنان به این صنعت و ذوق هنری‌شان نسبت به قالی‌بافی زمینه‌های شکوفایی مجدد این حرفه در ایران

۱- پرایس، کریستن، **تاریخ هنر اسلامی**، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ‌دوم ۱۳۶۴، ص ۱۵۶.

۲- محمدحسن زکی، **تاریخ صنایع ایران بعد از اسلام**، ترجمهٔ محمد علی خلیلی، چاپ اقبال، ص ۱۵۳.

3. Portrait of Earal of Arundel, and his Wife.

4. Portrait of Helene Fourment. 5. Alte Penakothek.

6. Pope Arthur Upham, A Survey of Persian Art, 1988 Volum VI, P. 2258.

فراهم گشت و آثار هنری ارزشمندی از این دوره به یادگار مانده است[۱].

تاریخچهٔ فرش‌بافی

اصولاً تاریخ و زمان ورود فرش و زیرانداز به زندگی بشر مشخص و پیدا نیست، زیرا انسان از همان هنگام غارنشینی از پوست حیوانات شکار شده، مثل تن‌پوش خود (پوستین) برای زیرانداز نیز استفاده می‌کرد تا این‌که با درهم پیچیدن پشم حیوانات و الیاف طبیعی به اولین فرش و زیرانداز ساختهٔ خود دست یافت و چون چادرنشینی را آغاز کرد برای سرپناه خود چادر و برای پوشش حیوانات اهلی به‌جای زین فراهم ساخت و به مرور زمان با تکامل زندگی، بافتن قالیچه‌ها و گلیمها نیز رواج و توسعه یافت به‌طوری که‌به صورت کارگاههای مخصوصی در روستاها و شهرها درآمد و صنعت فرش امروزه یکی از پردرآمدترین مشاغل اجتماعی گشته است. سهم ایران در این صنعت بنا به‌گواهی تاریخ و یافته‌های اخیر بیش از سایر کشورها و دولتهاست. قدیمترین بافته از نوع قالی گلیمی است که در حدود چند ده سال پیش به وسیله پروفسور رودنکو[۲] در مقبرهٔ شاهان سکائی در دویست کیلومتری جنوب شرقی بی‌ایسک[۳] و هشتاد کیلومتری مرز مغولستان خارجی، در نقطه‌ای به نام پازیریک[۴] در میان یخها کشف شده و بسیار خوب مانده است. این قالی به عنوان پوشش اسب به‌کار می‌رفته و مربوط به زمان هخامنشیان است و اندازه‌های آن ۱/۸۳×۲ متر می‌باشد. در هر سانتی‌متر مربع ۳۶گره دارد. گرهها را از پشت زده پرز را از رو چیده‌اند. حاشیهٔ بیرونی آن نقش مکرر کوچکی است که جانور افسانه‌ای بال‌داری را نشان می‌دهد، پس از آن یک ردیف سوار می‌آیند که یک در میان یا بر اسب نشسته یا درکنار آن در حال راه رفتن هستند. سپس یک ردیف گوزن خال‌دار و باز همان نقش مکرر جانور بال‌دار دیده می‌شود، پس از آن متنی است که از چند ردیف موازی گلهای چهار برگی تشکیل شده است. در میان این نقشها به‌ویژه مردانی که برکنار اسب راه می‌روند آشکارا نقشهای تخت جمشید را به یاد می‌آورند، رنگها عبارتند از سرخ تیره و سبز و آبی و زرد کم‌رنگ و نارنجی[۵]. براساس نوشتهٔ رودنکو دانشمند معروف روسی و کاشف قالیهای پازیریک قرنها پیش از میلاد قالیهای زیبایی در بابل، آشور، پارس و

۱- رک: مطیعی لنگرودی، سیدحسن، **جغرافیای اقتصادی ایران**، انتشارات جهاد دانشگاهی، مشهد ۱۳۷۶، ص ۱۸.

2. Rodenko

3. Biisk

4. Pazirik

۵- رک: به آذین، م. ا، **قالی ایران**، انتشارات ابن سینا، تهران ۱۳۴۴ شمسی، ص ۸؛ وزیری، علینقی، **تاریخ عمومی هنرهای مصور**، جلد دوم، انتشارات هیرمند، ۱۳۶۳ ص ۲۶۲؛ و ولف، هانس، ای. **صنایع دستی کهن ایران**، ترجمه دکتر سیروس ابراهیم‌زاده، ص ۱۹۲.

ماد بافته می‌شد. کهنترین نمونهٔ نقش قالی را دانشمندان آشورشناس در نقشهای برجسته کاخ نینوا (پایتخت آشور، سرزمینی قدیمی در بخش وسطای رود دجله) یافته‌اند که گل و حاشیهٔ آن تقلیدی از گل‌دوزی‌های بابل به‌نظر می‌رسد[۱].

نویسندهٔ کتاب صنایع دستی ایران، می‌نویسد: هنگامی که آژزیلاس سردار اسپارتی به‌دیدار فارناباز حاکم ایرانی شهرهای کلیکیه رفت در میعادگاه برای سردار ایرانی فرشهای گرانبهایی که به‌رنگهای گوناگون بافته شده بود پهن کرده بودند؛ هنگامی که آژزیلاس بدان جایگاه رسید برای نشستن خود محل مفروش نیافت و در نزدیکی سردار ایرانی زیردرختی بر روی سنگها آرامید ولی سردار ایرانی برای ابراز مهربانی نسبت به وی خود نیز از نشستن بر روی فرشها خودداری کرد و در کنار سردار اسپارتی به روی زمین جای گرفت.

همچنین حکایت شده است هنگامی که اسکندر برای زیارت قبر کوروش بزرگ به‌درون مقبرهٔ وی قدم نهاد سطح آن‌را مفروش از قالی خیره کننده‌ای یافت که تا آن‌روز نظیر چنین بافته‌ای را ندیده بود.

این شواهد نشان می‌دهد که ایرانیان بیش از همهٔ اقوام به بافتن فرش پرداخته‌اند[۲].

در دوران پس از هخامنشیان نیز هنر فرش‌بافی نزد ایرانیان متداول بوده است. بنا به‌گفته مورخان از زیباترین فرشهای زمانهای کهن قالی ایرانی معروف به بهارستان بوده است. این قالی که کف تالار دیوان کسری را می‌پوشاند بزرگترین و دقیقترین قالیهای ایرانی به‌شمار می‌رفته است و گفته‌اند که تاروپود این فرش از زر و سیم بود و در قسمتهای گوناگون آن مرواریدهای گرانبها به کار رفته بود و نقش آن تمام موجودات طبیعت را مجسم می‌نمود[۳].

فردوسی شاعر بزرگ ایرانی در کتاب خود اشاره‌ای به فرشهای زمان «تهمورث دیوبند» پسر هوشنگ از سلسلهٔ (پیشدادیان) هنگامی که به تخت نشست، دارد:

هرآن چیز کاندر جهان سودمند | کنم آشکارا، گشایم ز بند
پس، از پشت میش و بره، پشم و موی | برید و به رشتن نهادند روی
به کوشش ازو کرد پوشش، به رای | به گستردنی بود هم او رهنمای[۴]

۱- رک. آذرپاد حسن (دکتر) و حشمتی رضوی، فضل‌اللّه، **فرشنامهٔ ایران**، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۱۱.

۲- بهنام، عیسی؛ **صنایع دستی ایران**، انتشارات کیهان، تهران ۱۳۴۱.

۳- آذرپاد، حسن (دکتر)، حشمتی رضوی، فضل‌الله؛ **فرشنامه ایران**، ص ۱۳.

۴- فردوسی، ابوالقاسم؛ **شاهنامه**، به‌تصحیح ژول مول، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران ۱۳۶۹، چاپ چهارم، ص ۳۲.

ترکهای سلجوقی، مغولها و هولاکوئیان و دیگر مهاجمانی که بیشترین نیروی خود را صرف از بین بردن مظاهر فرهنگی و سنتی این سرزمین نمودند، بر صنعت قالی‌بافی نیز تأثیر گذاشتند؛ اما نفوذ فرهنگ اسلامی بر قالیهای شرقی به‌خصوص بر فرشهای ایرانی کاملاً محسوس است. در عین حال هنرمندان رابطهٔ خود را با طرحهای اسطوره‌ای قدیمی ایرانی که عمدتاً جنبهٔ مذهبی و نیایشی داشته است قطع ننموده‌اند[۱]. طبق شواهد تاریخی و نظریه کارشناسان، عالیترین قالیهای ایران در زمان صفویه به‌ویژه در زمان سلطنت شاه اسماعیل و شاه طهماسب و شاه عباس در شهرهای تبریز، کاشان، اصفهان، همدان، شوشتر و هرات بافته شده است. بهترین قالیها در کارگاههای سلطنتی بافته می‌شد، از موفقیتهای بزرگ طراحان قالی در این دوره ابتکار طرح تزیین اشکال نباتی شامل اشکال گل طوماری دارای غنچه و برگ نخلی است که اغلب با اشکال گل و بوته‌ای و شکل ابر موج‌دار به سبک چینی متداخل و متشابک است[۲].

هنر فرش‌بافی در دوران اسلامی

با ورود اسلام به سرزمینهای مفتوحه، فرهنگ و تمدن و هنر و صنعت مردم آن‌جا، خیلی زود تحت تأثیر دین جدید، رنگ اسلامی به خود می‌گرفت. طراحان و قالی‌بافان مسلمان ایرانی نیز نقشها و طرحهایی را که با احکام اسلام مغایرت داشت کنار گذاشتند و در راستای دستورات اسلام به کار خود ادامه دادند و با خلوص ایمان، هنر را در خدمت دین خود و مسلمانان گرفتند.

تیتوس بورکهارت در تعریف هنر می‌گوید: «از دیدگاه یک هنرمند مسلمان یا هنرمندی در جهان اسلام و یا پیشه‌وری که بر آن بود تا سطحی را تزیین کند، پیچش هندسی بی‌گمان عقلایی‌ترین راه شمرده می‌شد. زیرا که این نقش اشارهٔ بسیار آشکاری است بر اندیشهٔ این‌که یگانگی الهی یا وحدت الوهیت زمین و پایهٔ دگرگونیهای بی‌کران جهان است»[۳].

و نیز در تعریف فرش‌بافی می‌گوید: «... این تصویری است از وضع زندگی که در آن همه چیز باهم بافته و درآمیخته است و مانند وجودی یکتا و تداوم یک هستی کلّی. ضمناً آنچه فرش را پیوند یگانگی می‌دهد همانا پود است که در حواشی ظاهر می‌شود. تارهای پود مانند «صفات خدا»ست که زیربنای همهٔ هستی است، اگر آن‌را از فرش بکشیم سراسر می‌پاشد»[۴].

۱- صور اسرافیل، شیرین؛ **فرش ایران**، انتشارات یساولی چاپ دوم، ۱۳۶۷، ص ۱۲.

۲- رک. دیماند، م. س، **راهنمای صنایع اسلامی**، ترجمهٔ دکتر عبدالله فریار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران، ۱۳۲۶، ص ۲۶۵.

۳- بورکهارت، **تیتوس هنر اسلامی** (زبان و بیان)، ترجمه مسعود رجب‌نیا، انتشارات سروش، چاپ اول ۱۳۶۵، ص ۷۵.

۴- همان، ص ۱۲۱.

به‌طور کلی صنعت فرش‌بافی در ایران به سه روش صورت می‌گرفته است:

روش اول ـ خانواده‌ها بدون کمک دیگران مستقلاً به بافتن قالی اقدام می‌نموده و بالطبع پس از تهیه موادلازم از قبیل، نخ و پشم، براساس توانایی و سلیقهٔ خود و بدون دستور دیگری و محدودیت زمانی به‌بافندگی می‌پرداخته‌اند.

روش دوم ـ صاحبان اصلی کار قالی‌بافی، کارگاههایی را به این منظور تدارک دیده و کلیهٔ مواد اولیه و اقدامات مقدماتی را انجام داده و عده‌ای را به صورت روز مزد یا هفتگی و ماهانه اجیر می‌کردند تا قالی دلخواه آنها را ببافند.

روش سوم ـ تجار و صاحبان سرمایه، مواد اولیه و امکانات لازم را برای قالی‌بافان تدارک می‌دیدند تا طبق قرارداد، پس از بافته شدن قالی، براساس طول و عرض و مرغوبیت بافت، اجرت و دستمزدشان را دریافت نمایند.

سهم زنان در بافتن قالیهای نفیس در ایران انکارناپذیر است، به‌طوری‌که مؤلف کتاب **سیری در آفاق** نقل می‌کند که بافندهٔ هنرمندی که خود شخصاً قالی می‌بافت به نام بانو رباب کاشانی خطاب به‌خریداران فرنگی قالی، در وصف خوبی قالیهایی که می‌بافته، بیت شعری چنین سروده است[۱].

صبا برو به فرنگ و بگو به کمپانی		ببین تو صنعت دست رباب کاشانی

بعد از تسلط اسلام بر ایران، قالی‌بافی نیز مثل بسیاری از دیگر هنرها خود را با شرایط زمان تطبیق داد و به بیان نیازهای زمان از طریق روشهای غیرتصویری پرداخت. منطق اسلام در تحریم «تصویرسازی» بر مبنای خشکاندن ریشه‌های بت‌پرستی بود که در آن زمان در بین قبایل عربستان رواج داشت، اما این تحریم بدون هیچ استثنایی در همهٔ سرزمینهای تحت تسلط اسلام اجرا می‌شد و کشوری مثل ایران هم که دارای فرهنگی ریشه‌دار بود و کار تصویرگری را در همهٔ رشته‌ها به مراحل والای خود رسانده بود شامل اطاعت از چنین قوانینی می‌شد[۲].

فرش و زیرانداز در فرهنگ ایرانی و اسلامی دارای حرمت و جایگاه خاصی بوده و ایرانیان پیوسته در طول تاریخ فرش‌بافی برای دست بافت و ساختهٔ خود احترام قائل بوده‌اند. به‌همین جهت در تهیه دار قالی و شروع بافتن فرش مراسم خاصی را تدارک می‌بینند و چه بساکه قربانی هم داشته باشند و پس از پایان کار نیز با مراسم و احترام خاصی قالی را پایین می‌آورند و عرضه می‌کنند.

اصولاً ایرانیان کمتر با کفش روی فرش قدم می‌گذارند. گذشته از بهداشتی نبودن آن، به‌خاطر

۱- پرستش، محمد: **سیری در آفاق**، چاپ نقش جهان، اصفهان ۱۳۶۸، ص ۴۱۶.

۲- تناولی پرویز، **قالیچه‌های تصویری ایران**، انتشارات سروش، تهران ۱۳۶۸. ص ۹ مقدمه.

حرمتی است که برای دسترنج دیگران قائلند و چنانچه دو طرف دعوا به روی فرش متعلق به یکی از آنها نشسته باشند به احترام روی فرش بودن کوتاه می‌آیند و حرمت فرش را مثل نان و نمک نگه می‌دارند[۱].

گزنفون تاریخ‌نویس یونانی (۴۳۰-۳۵۹ پیش از میلاد) می‌گوید: ایرانیان فرشهایی داشتند که زود از دست می‌رفت و تنها شاه روی آنها راه می‌رفت[۲]. از قدیم‌الایام فرش یکی از تحفه‌ها و هدایایی بود که به مکانهای مقدس، زیارتگاهها و آرامگاهها هدیه می‌گردید. در تواریخ آمده است که هنگام ورود اسکندر به قبر کوروش چشمش به فرش خیره کننده‌ای افتاد که تا آن‌روز نظیر آن‌را ندیده بود و امروزه بسیاری از توانگران برای کسب ثواب فرشهایی درحد توان به بقاع متبرکه هدیه می‌کنند[۳].

مراکز مهم فرش‌بافی در خراسان

بررسی یک صنعت و هنر خاص در یک منطقهٔ محدود کار جالب و گیرایی نخواهد بود، زیرا در یک فرآوردهٔ هنری که هنرهای مختلفی در آن به‌کار رفته، تعیین محدودهٔ خاصی بدون وابستگی به‌سایر مناطق کاری بس دشوار است.

صنعت فرش بافی در خراسان نیز مثل سایر مناطق ایران بدون وقفه به راه خود ادامه داد. دکتر زکی محمد حسن دانشمند مصری می‌گوید: مصادر تاریخی و ادبی گواهی می‌دهد که در ابتدای دورهٔ اسلامی، ایران در قالی‌بافی مشهورترین و مهمترین کشورهای عالم بوده است. در قرن ۴ هـ / ۱۰ م در جشنهای رسمی درباری بیزانت، مجلس را با فرشها و قالیهای ایرانی فرش می‌کردند. مورّخین و *جغرافی نویسان قدیم عرب نیز می‌نویسند که شهرهای زیادی در ایران مراکز قالی‌بافی بوده است* وگمان قوی می‌رود که در ابتدای دورهٔ اسلام مرسوم بوده است که قالیهای ایران را با اشکال و رسوم هندسی تزیین می‌کرده‌اند و این حال تا قرن نهم هجری / ۱۵ میلادی باقی بود[۴].

نیز اشاره دارد که: جای تعجب نیست اگر خراسان از مراکز قالی‌بافی باشد، زیرا این استان در میدان آداب و سیاست و فنون و صنایع پیش‌قدم تمام استانهای ایران بوده است و از قرن پنجم هجری / یازدهم میلادی یعنی از زمان سلسله غزنوی به بعد هنر و صنایع زیادی در این استان رونق گرفته است[۵].

۱- پرسش‌گری و کار میدانی نگارنده به این نتیجه رسیده است.

۲- وولف، هانس، ای؛ **صنایع دستی کهن ایران**، ص ۱۹۲.

۳- ویلسن، ج کریستن (دکتر)، **تاریخ صنایع ایران**، ترجمه عبدالله فریار، انتشارات فرهنگسرا.

۴- محمد حسن زکی، **صنایع ایران بعد از اسلام**، ترجمه محمدعلی خلیلی، ص ۱۵۳.

۵- رک. همان، ص ۱۶۹.

در خراسان شهرهای بسیاری از قدیم و حال به بافتن فرشهای زیبا و مرغوب شهرت داشته‌اند، به‌برخی از مهمترین آنها می‌پردازیم. گرچه اهل فن در تقسیم‌بندی قالیهای ایران اختلاف نظر دارند، برخی برحسب طرح و نقشه و بعضی بر حسب مراکز صنعتی فرش تقسیم‌بندی می‌نمایند.

بدین ترتیب شناختن قالی از روی مراکز، کاری آسان نیست، زیرا اطلاعات کم است و مراکز صنعتی ایران هر طرح و نقشه‌ای که رواج می‌یافت تقلید می‌کردند و اهمیتی به شهر و مراکز اوّل آن نمی‌دادند.

فرش‌بافی در مشهد

مشهد، مرکز استان خراسان، به خاطر نزدیک بودن به طوس و سناباد از قدیم‌الایام یکی از مراکز مهم و مشهور فرش‌بافی به شمار می‌رفت. از طرفی مشهد یکی از شهرهای جلب جهانگردی در ایران است و هرسال برای زیارت قبر مطهر ثامن‌الائمه حضرت امام رضا (ع) هزاران نفر از پیروان و شیعیان آن حضرت به این شهر مسافرت می‌کنند.

خوشبختانه حرم مطهر حضرت امام‌رضا با فرشهای بسیار فاخر وگرانبها و پرارزش هنری به‌صورت یک نمایشگاه و موزهٔ شاهکارهای جهان هنر درآمده است.

اما دربارهٔ قالی‌بافی در مشهد، آرتور آپهام پوپ می‌گوید: از ناحیهٔ مشهد فرشهایی به‌دست آمده که دارای پشم نرم و بافت زیبا و دارای پرزهای عمیق بود که خیلی زود از بین می‌رفت[1].

دکتر سعاد ماهر محمد می‌گوید: از بارزترین عنصر تزییناتی که قالیچه‌های خراسان به آن معروف است، شکل گلابی یا مخروطی و شکل ماهی‌است، و از مهمترین‌مراکز بافت‌قالیچه‌های خراسان شهر مشهد مرکز استان که شاه عباس برای مدت کوتاهی آن‌جا را به عنوان پایتخت انتخاب نمود[2].

یکی از عوامل پیشرفت صنعت قالی‌بافی در خراسان و مشهد وجود گوسفندانی به‌خصوص درشمال‌خراسان‌است‌که مواد اولیه قالی‌بافی، یعنی‌پشم‌مرغوب به‌آسانی به دست می‌آید. شمال‌خراسان یکی از مراکز مهم دامداری در ایران به شمار می‌رود، به همین جهت بهترین نوع فرش در مشهد و اطراف آن: تربت حیدریه، نیشابور، سبزوار و قوچان به دست می‌آید. تنها اشکال قالیهای خراسان را در فارسی بافت بودن و نرمی پشمهای به‌کار رفته می‌دانند که باعث بی‌ثبات بودن رنگها در برابر نور و شست‌وشو وکم دوامی آنها می‌باشد[3].

1. Pope, Arthur Upham, *A Survey of Persian Art*, Volume VI, P 2430.

۲- ماهر محمد، سعاد (دکتر)؛ **الفنون الاسلامیه**، هیأت المصریة العامة للکتاب، قاهره ۱۹۸۶ م، ص ۱۷۹.

۳- رک. ورزی، منصور؛ **هنر و صنعت قالی در ایران**، تهران ۱۳۵۵، ص ۷۸.

سیسیل ادواردز دربارهٔ علت کم دوامی قالیهای مشهد می‌گوید: «متأسفانه کلافهایی که استادکاران مشهد در قالیهای خود به‌کار می‌برند از پشم پاییزه چین تهیه می‌شود، دلیل این کار ارزان بودن پشم نیست، چه پشم پاییزه گرانتر از نوع دیگر است بلکه به این دلیل است که اولاً استادکاران «اشتباهاً» معتقدند که قالی با پشم نرمتر بهتر از کار درمی‌آید تا با پشم محکم، دوم این‌که مسأله زدن پشم به‌طور مناسب حل نگردیده است...». سیسیل ادواردز اظهار امیدواری می‌نماید که استادکاران قالی‌بافی از ماشین پشم‌زنی که اخیراً در شهر مشهد نصب گردیده استفاده کنند و پشمهایی را که الیاف بلند دارند به‌وسیلهٔ آن بزنند. علت دیگر مربوط به روش رنگ‌رزی کلافهاست، رنگ‌رزان مشهد معتقدند چنانچه کلاف را ۲۴ ساعت پس از رنگ‌رزی در آب آهک خیس نکنند مایه‌های صاف و یکنواختی از قرمز دانه به دست نخواهند آورد. این روش زیان‌آور کلافهای سرخ‌رنگ را که اغلب آنها در زمینه و یا متن قالی مشهد به‌کار می‌رود بسیار سست می‌کند... علت بعدی، استفاده از گره جفتی است که فقط قالی‌بافانی به‌کار می‌برند که در کار خود از فارسی (فارسی بافت) بهره می‌گیرند[۱].

ادواردز که در سال ۱۹۴۸ برای بار دوم از مشهد دیدن کرده است می‌گوید: چگونگی طرح و طرز کار، در خور شهرت این شهر به عنوان یک مرکز قالی‌بافی نبود. اغلب طرحها فاقد زیبایی و ابتکار و تازگی بود و کار رسامی با عدم مهارت طراحی شده بود همراه با حاشیه‌ها و لچک ترنجهایی که رنگ آبی سیر داشت... بارها از خود پرسیده‌ام که چرا استادکاران قالی‌باف مشهد غیر از سرخ قرمز دانه‌ای که دشوار هم به دست می‌آید برای متن قالیهای خود از رنگ دیگری بهره نمی‌گیرند[۲].

خوشبختانه با اقدامات مؤثر و بنیادی که آستان قدس رضوی نسبت به تأسیس مجموعه کارگاههای مهم قالی دست باف و سنتی و گاه غیرمعمول، نموده است یک تحول عظیم و مفید انجام داده که امید است با همّت مسؤولان و کارشناسان قالی بافی مشهد و خراسان جایگاه واقعی خود را بیابد و مثل گذشته به شهرت شایسته‌ای برسد. برخی می‌گویند قدیمی‌ترین قالیها، مجموعهٔ آستان قدس رضوی است که نزدیک ۱۶۰ سال پیش بافته شده است و سابقاً قالی‌بافی مشهد را رقم می‌زد، یعنی زمانی‌که بازرگانان تبریزی برای گسترش صادرات قالی دست به‌تأسیس کارگاههای متمرکز در برخی از شهرها از جمله مشهد زدند. طرح و نقشهٔ فرش در مشهد ویژگیهای خود را که بیشتر افشان یا لچک با زمینه افشان است حفظ نموده و قالی مشهد در نقشه‌بندی و حفظ سنتهای خود کم‌نظیر است[۳].

۱- ادواردز، سیسیل، **قالی ایران**، ترجمه مهین دخت صبا، انجمن دوستداران کتاب، بی‌تا، ص ۱۹۰.

۲- همان منبع، ص ۱۹۲.

۳- رک. آذرپاد، حسن (دکتر) و حشمتی رضوی، فضل‌الله؛ **فرشنامهٔ ایران**، ص ۴۶۲.

قالی‌بافی در سایر شهرهای استان خراسان

در بین شهرستانهای خراسان، بیرجند پس از مشهد دومین مرکز قالی‌بافی به‌شمار می‌رود که بیشترین سهم را منطقهٔ درخش بیرجند داراست. قالی‌بافی بیرجند پیش و پس از جنگ جهانی دوم به‌ترتیب به دوره‌ای از شکوفایی و تنزل رسید. در دورهٔ شکوفایی بافت آن با مهارت انجام می‌گرفت، رنگها خوب و از نظر زیبایی و ظرافت جزو بهترین قالیهای معروف به شمار می‌آمد و در بازارهای اروپا، خریداران فراوان داشت. بیشترین شهرت بیرجند مدیون ناحیهٔ دُرخش است که فرش آن دارای ویژگیهای خاص می‌باشد، از جمله فشردگی در بافت، ترنجهای بزرگ و برجسته که معمولاً بر روی متن ساده به رنگ سرخ آلبالویی و یا نخودی جلوه گر می‌شود و غالباً با سبز پسته‌ای آن‌را ترکیب می‌کنند. قالیها را بعضی اوقات با نقشهای پرنده زینت می‌دهند. یکی از علل پیشرفت صنعت قالی‌بافی را در بیرجند حمایت خانواده‌های مالک بیرجند دانسته‌اند. با این‌که در قالیهای بیرجند همانند مشهد ازگره جفتی استفاده می‌شود ولی به خاطر تراکم گره‌ها از دوام بیشتری برخوردار است و بازارهای اروپا قالی بیرجند را بر قالی مشهد ترجیح می‌دادند[1].

روستای مود بیرجند امروزه یکی از بزرگترین مراکز قالی‌بافی خراسان محسوب می‌شود. در این مرکز بهترین قالیهای صادراتی و مشتری‌پسند بافته می‌شود، این بافته‌ها در ایران از شهرت خاصی برخوردار است.

در روزگار قدیم قاینات نیز یکی از مراکز مهم قالی‌بافی خراسان بوده است. مقدسی در قرن چهارم هجری از قالی و سجاده‌های قاینات یاد می‌کند. به مرور زمان کاشمر وارث سبکهای مشهد و قاین گردید، گرچه در ابتدا قالیهای کاشمر چندان مرغوب و بازارپسند نبود ولی به تدریج اقداماتی برای بهبود وضع قالی کاشمر انجام گرفت و قالیهایی به اندازه‌های ۲×۲ بافته می‌شود که مورد پسند اروپا گردید. سیسیل ادواردز دربارهٔ سابقهٔ قاینات می‌گوید: احتمال دارد که ساکنان متمکن هرات، مرکز ایالت خراسان و غنی‌ترین و مهمترین شهر این خطه، برای خانه‌های خود احتیاج به قالی داشته‌اند و بازرگانان شهر تعدادی قالی به بخشهای بافندگی قاینات سفارش داده‌اند. پس از مدتی صاحبان این قالیها بعضی از آنها را فروخته‌اند و این فرشها سرانجام به کشورهای مغرب راه یافته و آن‌جا به قالیهای هراتی شهرت یافته است (بدیهی است نه از این جهت که در شهر هرات بافته شده بلکه از این‌رو که این فرشها از هرات به دست آنها رسیده است)[2] مراکز مهم دیگری به طور پراکنده در جای جای استان خراسان نسبتاً دارای

۱- ادواردز سیسیل، **قالی ایران**، ص ۱۹۶؛ آذرپاد، حسن و همکار، **فرشنامهٔ ایران**، ص ۲۶۶.

۲- **قالی ایران**، ص ۱۸۷.

شهرتی هستند مثل سبزوار، گناباد، طبس و فردوس و نیشابور که فرشهای نه‌چندان مرغوب و صادراتی می‌بافند و تنها برای مصارف خانواده‌ها به فروش می‌رسد. فرشهای طرح نائینی در طبس از اهمیّت بسیار برخوردار است و در بسیاری از روستاها در حال حاضر این فعالیت وجود دارد.

نتیجه

در این بررسی دانستیم که صنعت فرش‌بافی در ایران همانند دیگر صنایع دستی در بین جهانیان از شهرت خاصی برخوردار بوده و از نظر قدمت و از مرغوبیت و ظرافت نیز جایگاه برتری دارد.

خوشبختانه هنرمندان فرشباف ایرانی در دوران مختلف تلاش نموده‌اند تا مقام برتر فرش ایران را در جهان حفظ نمایند.

امید است اکنون با برنامه‌ریزیهای درست و کارساز، افراد علاقه‌مند به سرافرازی کیان و فرهنگ و تمدن اسلامی ایران بتوانند به گذشتهٔ پرافتخار صنعت فرش‌بافی ایران رونق بیشتری بخشند و در این زمینه لیاقت و کاردانی خود را به اثبات برسانند و بی‌رقیب پیش روند.

فهرست مندرجات دورهٔ سی‌ویکم (۱۳۷۷)

Culture islamo-iranienne dans l'art du tapis et les centres de tapisserie à Khorassan

Abbas-Ali Tafazzoli

Les iraniens sont les premiers qui eurent l'idée de créer des objets tissés pour étendre sur le sol et s'asseoir dessus. Ainsi maît le métier de tapisserie dont les produits sont parmi les plus recherchés dans le monde entier. Les grands musées du monde détiennent des spécimens considérables de tapisserie pré et post-islamiques. Malgré d'innombrables invasions etrangères qui ont porté atteinte à l'art et la culture iraniens, l'art de tapisserie a pu non seulement survivre, mais aussi connaître un épanouissement evidente. Bien que l'influence de la culture islamique sur la tapisserie orientale et surtout iranienne a été grande, néanmoins les artistes et les experts iraniens n'ont jamais interrompu leur lien avec les ornements et les motifs décoratifs du passé. Les meilleurs tapis iraniens sont tissés à l'époque safavide. Khorassan a, au cours de son histoire, été un centre important du métier de tapisserie et les ateliers des villes de Machhad, Birdjand, Kachmar et Ghayen excellent dans ce domaine.

Priorité des ressources de l'eau et du sol dans le système de la planification nationale-régionale au point de vue de la stabilisation démongraphique

Hamid Chayan

Dans cet article l'auteur se propose de signaler briévement l'importance des ressources d'eau et du sol dans une échelle nationale aussi bien qu'internationale avant d'étudier le cas de la région rurale de Neichabour. Dans cette perspective le rôle de deux variables a été pris en considération: l'influence de dévéloppement économique et administratif sur la stabilisation démographique d'une part et la signification des différences et l'analyse des facteurs de l'autre. Afin de pouvoir donner une analyse comparative, deux décennies ont été l'objet de cette étude: 1355-65 (1976-1986) et 1365-75 (1986-1996). le résultat des investigations montrent que le développement des services administratifs visant à assurer le bien-être public a eu un grand rôle dans la stabilisation démographique. D'ailleurs les variables économiques: potentialité agricole et les resources de l'eau et du sol ont été particulièrement examié comme deux facteurs de haute importance.

Etude sociologique pour la connaissance des caractéristiques de la personnalité des drogués dans les centre de réhabilitation

Mohammad Sadegh Farbod

Cet article présente le résultat des études faites dans les centres de réhabilitation des drogués à Ghortchak et Varamine. L'auteur y a essayé de mettre à jour les aspects de la personnalité des drogués. Considérant le phénomène de l'opiomanie comme un fait social et non individuel, il pense qu'il faut surtout prendre le drogué pour un malade et non un délinquant.

Pauvreté et richesse dans l'oeuvre de Djabran Khalil Djabran

Kobrâ Rowchanfekr

Pauvreté, dans ses deux dimensions matérielle et spirituelle, est la cause principale d'un grand nombre de problèmes dans la vie humaine. N'est-il pas que les religions divines, les prophètes les maitres spirituels et les réformateurs sociaux, ont tous fait grande attention à cette question et ont fait des efforts en vue de diminuer ce mal en y proposant des remèdes. Djabrān Khalil Gjabrān, n'est pas une exception: ce grand écrivain, connaissant profondément ce mal, en a longuement parlé dans son oeuvre. Dans cet article l'auteur etudie ce côté des écrits de l'écrivain libanais Djabrān Khalil Djabrān.

Abdol-Latif de Birdjand et ses "Contes des Prophètes"

Zahra Ekhtiari

Mulla Abdollatif-b-Ali Waëz Birdjandi (mort en 934 hégire lunaire)est l'un des grands poètes de Khorassan.

Malgré sa grandeur et la valeur de ses oeuvres majeures telles que: "Fazaël" "Manāgheb" "Arbaïna Hàdith" et surtout ses "contes des prophètes" - dont plusieurs manuscrits précieux existent à la bibliothèque d'Astan-e Qods et la bibliothèque royale de Berlin - sa biographie, ni son nom ne figurent pas dans les manuels de biographies.

Dans cet article, à la suite d'une fouille minutieuse dans l'oeuvre du poète, l'auteur essaie de donner brièvement sa biographie, les particularités de ses ouvrages, son style littéraire dans ses "contes des prophètes" etc...

Panorama des aspects coraniques et ses sources dans le commentaire de Meybodi (Kachfol-Asrār)

Nadjaf Djowkar

L'une de facteurs essentiels qui aide à comprendre et à commenter les concepts du Saint Coran est l'attention particulière à la synonymie et la multipicité de faces des termes coraniques.

Dans cette recherche qui comprend deux parties, l'auteur examine la question dans la limite du fameux commentaire d'Abolfazl Meybodi "Kachfol-Asrār et Oddatol-Abrar" daté du 6^{e} siècle de l'Hégire.

Dans la première partie l'auteur se penche sur l'approche de Meybodi et décrit comment il a résolu le problème. Dans la deuxième il a établi une comparaison entre les aspects du commentaire de Meybodi et ceux de deux autres: le Coran de Habiche Teflissi et Mofradāt-e Rāgheb. Meybodi, en se servant de l'oeuvre de Maghtel-b. Salman, "Vodjouh Va Nazaër" et d'autres recherches faites dans ce domaine jusqu'au sixième siècle essaie d'éclaircir le sens d'un grand nombre de termes coraniques avant de présenter sa prope inférence. Les aspects communs entre le commentaire de Meybodi et d'autres commentaires étudiés sont démontrés sous forme des tableaux de similitudes et de ressemblances.

Approche systémique dans la direction des écoles

Mohammad Hassan Ra'oufi

L'approche systémique est une nouvelle perspective dans le domaine de la gestion administrative. Dans cet article l'auteur considère toute organisation éducative comme un système social et y applique ces méthodes systémiques. En ce qui concerne "l'analyse systémique" c'est celle de Kauffmann qui a été en vue pour réaliser les projets systémiques tels que: PERT (Program Evaluation Research Task), M.B.O. (Management Based on Objectives), C.P.M., et P.P.B.S. Les directeurs peuvent, en utilisant ces modèles faire avancer leur organisation vers ses objectifs déterminés en économisant le temps et l'argent.

Contrôle des données: Notions, theories et application

Abdol-Hossein Faradj Pahlou

A la suite du dévéloppement de l'informatique des termes nouveaux sont crées dans cette science et cela dû aux besoins et à l'evolution de cette discipline. L'un des termes très en usage c'est "contrôle des données". Pour ce terme, sont proposées plusieurs définitions dont le point commun est l'usage étendu des mathématiques. Cette branche de la science a une relation étroite avec la bibliographie et le contrôle scientifique et différentes théories sont présentées dans ce domaine.

Dans la branche de l'informatique il y a des lacunes qui doivent être sérieusement étudiées.

Les journaux et les chants de Mahmoud Ghanizdeh, du point culminant de la Revolution Constitutionnelle Jusqu'au dechin de la domination Pahlavide

Sirouss Baradaran Chokouhi

Après l'avénement de Réza Khan, la situation politique subit un changement considérable: peu à peu les libertés sociales et les foyers culturels, ces fruits de la révolution constitutionnelle disparaissent. De même les activités journalistiques qui étaient en vogue à Tabriz à l'époque connaissent un déclin total de façon que même le journaliste libéral et combattant M. Mahmoud Ghanizadeh ne peut rien faire et, comblé de désespoir, choisit l'isolement et la résignation.

Hessamoddin Tchalabi et son influence sur la vie spirituelle de Mowlavi

Djalil Mesgar Nejad

Dans cet article les points suivants sont traités: L'exil non voulu de Mowlānā à Qunieh; l'influence de quatre personnes à savoir: Seyyed Borhanoddin Târmazī, Salāboddīn Zarkoub, Hessāmoddīn Chalabi et Chams-e Tabrizi sur la vie, l'évolution spirituelle de Mowlānā dans la création de Mathnavi; surtout le rôle de Chalabi, scribe des vers de Mathnavi chantés par Mowlānā; l'attribution de Chalabi et son père au secte de Fétian (braves) et Akhian (frères).

Etude sur les pensées religieuses dans les poèmes de Bahar

Mortéza Mohséni

La littérature de tout peuple est, par la forme et par le fond, la reflexion sociale de ce peuple: le poête ou l'écrivain, sous l'influence de son milieu, décrit les aventures, les pensées et les phonomènes qui y régnent. Ainsi une analyse et une considération attentive des oeuvres des artistes d'une époque nous informent des pensées, des sentiments, des tendances, des valeurs et des conditions sociologiques de la société de la même époque.

A partir de ce jugement, l'auteur du présent article essaie de montrer les pensées et les sentiments de Malek-o-Cho'ara Bahār à l'egard de la religion et ses démonstrations: la foi, le Coran, les prophètes, les Imams, le clergé et la pratique religieuse du public.

Champ géographique des quatrains folkoriques de la langue persane

Mohammad Mehdi Nasseh

L'auteur de cet article se propose d'établir un certain rapport entre un genre littéraire avec le milieu où il s'épanouit et se dévéloppe. C'est surtout le cas des quatrains folkloriques persans qui ont ici étudiés et mis en examen.

Considérations sur les prix Nobel de Littérature

Afzal Vossough

Depuis le debut du siècle presque chaque année - sauf pour les années des deux guerres mondiales - le prix Nobel de littérature a été décerné par l'Academie de Suède à l'un des grands hommes de lettres de grande renommée. Dans cet article l'auteur vérifie les fondements des jugements de l'Académie Suédoise et discute certaines questions telles que: le contenu de l'oeuvre du lauréat, la justification de la decision des juges, la ou les (raison) d'octroyer ce prix à ceux qui ne peuvent traditionellement être considérés comme homme de lettres: poête, romancier, ..., Il parle également de deux cas d'abstention.

Dans le camp d'ennemi: "Hélène" d'Homère et "Hodjeyr" de Ferdowci. (Traduction)

Mohammad Nazari Hachémi

Après la prise de la fortresse "Sépid" située à la frontière Iran-Touran par Sohrab, celui-ci demande au commandant du bastion - maintenant son esclave - de lui décrire la disposition du camp des forces iraniennes. L'auteur de cet article voit une ressemblance entre cette scène du Chahnameh et une scène d'Illiade d'Homère dans laquelle Hélène décrit le camp d'ennemis, les grecs, à Priam, père d'Hector. Vu la sinilitude structurale des deux textes et certaines particularités linguistiques, l'auteur conclut que trés probablement Ferdowci avait entendu parler de cette scéne et en a profité dans l'élaboration de la sienne.

Note sur "Djaroub-e La"

Sayyed Hossein Fatémi

Cet article reprend une discussion entamée il y a vingt ans dans la revue de la Faculté des Lettres concernant le sens d'un vers de Mowlānā dans son "Divan-e Chams" à savoir: "Ma bien-aimée me tendit un balai et me dit: fait enlever la poussière de la mer."

L'auteur a essayé de prouver que ce "Balai de NON" (Djaroub-e lā) est un symbole mystérieux relatif à la formule de l'unicité de Dieu: "Il n'y a pas de dieu sauf Allah" (La élāha ellal lah)

Une oeuvre inconnue d'"Obeyd Zakani": Commentaire d'Al-Tchaghmini

Hassan Tchaftchi

Dans cet article, l'auteur parle d'une oeuvre de "Obeyd Zākānī" qui n'a jamais été introduite, donc restée inconnue.

Le Chahnameh (Livrse des Rois) et l'évolution de l'identité historique et mythologique de la femme

Abbas Salmi

Au sujet de l'identité de la femme et sa place historique et mythologique au sein de la culture de l'Iran ancien, bien que beaucoup de points ont été déjà éclairés, toujours y a-t-il quelques ambiguités dues, pour la plupart, à des contradictions qui se voient dans les différentes oeuvres littéraires ainsi que dans notre héritage culturel. Ces contrdictions ont poussé l'auteur à jeter un nouveau regard sur la situation passée de la femme iranienne. L'auteur discute l'égalité de l'homme et de la femme an sein des mythes et des rites religieuses. Pour traiter ces points, l'auteur s'appuie surtout sur le "Livre des Rois" et essaie d'éclairer les ambiguités qui existent dans ce domaine.

Symboles liés à l'"arbre"

Mahadokht Pourkhaléghi

Dans la culture humaine et particulièrement dans la culture iranienne pré-islamique aussi bien que post-islamique, l'arbre a toujours eu une valeur symbolique, le symbole d'un phenomène mystérieux et sacré, vénéré dans la plupart des pratiques rituelles.

Dans le système conceptuel humaine de l'univers, l'arbre occupe, parmi d'autres phenomènes du renouveau, une place prépondérante et, est considéré comme la base essentielle de l'existence et un lien entre le ciel et la terre. L'arbre est le symbole de natalité, de croissance, de mort, de résurrection et d'immortalité parmi d'autres symboles semblables, c'est l'arbre qui a le plus de rapport avec l'eau, la croix, la femme, la vache, la chèvre, le serpent, le lion, le feu ainsi qu'avec Venus et Mehr.

La plume créatrice de Ferdowci

Naghib Naghavi

Chahnameh (Livre des Rois) est la plus grande épopée de la littérature mondiale. Pendant plus de 250 ans après la mort de Ferdowci, nul manuscrit n'a été connu.

En étudiant le plus vieux manuscrit qui date de l'an 614 de l'Hégire Lunaire et qui appartient à la bibliothèque de Florence (Italie) et 675 copies détenues à la Bibliothèque Britanique et la comparaison que nous avons faite avec plus de 20 autres éditions diverses dont nous disposons, démontre qu'il y a une sorte de discordance, très probablement dûe à l'intervention arbitraire des copistes.

Une attention particulière à la musique de la poêsie, (rimes et rythmes) pourrait nous aider à discerner les défauts qui se trouvent dans certains vers du Chahnameh. L'objet de cet article est de proposer une certaine méthode pour distinguer les défauts et restituer l'authenticité de la poésie de Ferdowci.

Théorie de la fonction sociale d'après Talcott Parsons

Rampour Sadr Nabavi

Dans la théorie de Parsons, la fonction sociale est d'importance fondamentale. L'unité importante pour lui c'est l'ensemble des fonctions. Selon Parsons, contradiction n'est qu'un phénomène marginal tandis que les cas où les fonctions complémentaires jouent un rôle sont beaucoup plus nombreux que ceux dans lesquels la contradiction entre en vigueur. Selon lui, si les espérances existant dans les fonctions sociales sont proprement intériorisées, elles mènent à l'instauration de l'ordre social. L'homme de la théorie de Parsons repose sur les données psychologiques nourries du "behaviourism" de son temps. La conception Parsonsienne de l'homme ressemble beaucoup à celle de Thomas Hobbes et de Jeremy Bentham.

Etude sur la capacité d'embauche des métiers manuels dans les régions rurales de Machhad

Sayyed Hassan Motiï Langroudi

Plusieurs études accomplies dans les régions rurales environnant la ville de Machad démontrent qu'en 1375/1996, 45.03 pour cent de la population rurale sont âgés de moins de 15 ans, nés durant les deux derniéres décénies et qui cherchent du travail. Sûrement il est impossible de fournir d'emplois dans le secteur agricole pour ce grand nombre de jeunes. Donc il n'y a qu'à les pousser vers des possibilités parallèles: les industries agricoles, les métiers manuels et l'artisanat.

Notre recherche révèle que 39.37 pour cent des emplois des régions rurales se trouvent dans le domaine de l'artisanat.

Une planification dans la voie de l'expansion de ce genre d'emplois est, paraît-il la seule solution de résoudre le problème du chomage dans ce secteur.

Aspects humains comme stinulant dans l'expression des subtilités de l'amour mystique chez Mowlavi

Mohammad Réza Rached Mohassel

Dans le présent article l'auteur veut démontrer que le charme qui émane des hommes détachés des désirs charnels est un motif essentiel pour les mystiques dans le domaine de l'expression des subtilités de l'amour divin.

L'auteur est d'avis que la racine de la poésie lyrique est "l'amour" qui n'est autre chose que l'ensemble des émotions de l'homme face à la beauté et la perfection naturelles. Ce type d'amour est, non seulement capable de faire vibrer les cordes du coeur, siège de l'amour, mais fait élever l'homme vers un haut degré de la morale. Nous rencontrons ce double aspect de l'amour chez Nizami et Mowlavi. L'amour, selon la description de ces deux grands poêtes ouvre nos yeux vers des horizons inconnues à travers les peines et les douleurs qu'il nous fait subir. Le stimulant de cet amour est l'apparition de la grâce divine dans l'âme de l'homme libéré. Cet état d'âme chez Mowlavi est issue de l'influence de Chams-e Tabrizi, Salahoddin Zarkoub et Hessamoddin Tchalabi.

Bien que de notre temps, peu de gens croiraient à la véracité de ce genre d'amour et d'extase, pourtant, il n'y a qu'à rendre justice et en avouer l'existence.

Une nouvelle rencontre avec Khāghāni

Mohammad Fazéli

Une nouvelle recontre avec Khāghāni ayant pour motif sa dignité et son esprit libéral est, en vérité un regard critique nouveau sur ses pensées, ses belles paroles et son art. L'essence de cet article repose sur deux constatations:

- Sa concordance de vues avec beaucoup d'autres poètes arabes
- Critique d'une de ses Odes

Dans la première partie du présent article cette concordance de vues est étudiée et l'auteur rappelle qu'elle est particuliérement due à l'étendue sans frontières de son horizon poêtique et de sa maitrise artistique.

Dans la deuxième partie, une ode du poête est analysée et critiquée des points de vue de forme et de fond. A travers cette analyse on constate que le poête peut parfois être placé au premier rang et parfois à une échelle inférieure en comparaison avec les poêtes arabes.

En compagnie d'Allameh Ghazvini dans "Djehan Gochay-e Djoveini"

Réza Anzabi Nejad

Le regard de l'homme vers le passé et la connaissance des évènements que nos ancêtres ont vecus ainsi qu' enregistrement des aventures de notre temps a ouvert la voie à l'historiographie. De ce point de vue nous devons considerer les livres d'histoire comme les papiers d'identité des peuples. La corection et l'annotation des manuscrits historiques est un travail extrêmement subtile qui exige une vigilence profonde, aussi bien qu' une érudition assez étendue.

"L'Histoire de Djéhan Gocha-ye-Djoveini" qui est le premier document historique sur l'invasion mongole fut admirablement corrigée par le feu Mohammad Ghazvini. Dans cet article l'auteur, partant d'une copie récemment découverte se propose de répondre à certaines questions et certains propos vagues qui se trouvent dans cette édition de Ghazvini.

Sur "Tardjoman-al - Balagheh"

Mohammad - Reza Chafiï Kadkani

Tardjoman al-Balágha, écrit par Mohammad. - b- Amr- e Radouyani, est une oeuvre du 5^{e} siècle de hégire lunaire. Cette oeuvre se range au premier rang parmi les livres de poésie persane des premiers siècles. Toute recherche pour en faire une édition critique est d'une grande importance. Le présent article est un effort dans cette voie.

La fononction du "RĀ" et son évolution dans l'histoire de la langue persâne

Réza Zomorrodian

Le fonctionnement de la postposition "râ" est l'un des problèmes les plus importants posés par la syntaxe de la langue persane.

Il est clair, que les emplois de "râ" ont très sensiblement varié au cours de l'évolution de la langue persane et qu'il convient de consacrer des analyses distinctes aux différents états de langue. Ces analyses, pour aboutir à une définition correcte de la fonction ou des fonctions de la postposition, suppose des dépouillements systématiques, étendus fondant, une description non seulement de iensemble des emplois où la postposition apparaît, mais aussi des conditions dans lesquelles elle alterne avec d'autres morphèmes ou d'autres procédés syntaxiques et les facteurs qui déterminent la présence ou l'absence de "râ".

Tendance des syntagmes nominaux à former le mot, dans la làngue persane parlée

Taghi Vhidian Kamyar

On sait bien que la langue n'est pas un ensemble de mots sans rapport les uns avec les autres mais des unités linguistiques étroitement liées. Chaque unité appartenant à une catégorie particulière existant dans une hièrarchie de façen qu'une unité majeure se compose de plusieurs unités plus petites. La hiérarchie des unités linguistiques de la plus grande à la plus petite est la suivante:

Proposition indépendante → phrase → groupe → mot → monème → phonème.

Dans cet article, cette réalité a été démontrée par de nombreux exemples de la langue persane.

Catégories de la phrase et de mots et la structure constituante de la proposition. Un regard particulier sur la langue persane

Mehdi Meshkatod Dini

Les données de la langue persane pareilles à celles des autres langues démontrent que les phrases persanes sont pourvues d'une structure constituante, ayant le caractère hiérarchique et catégorique : chaque proposition est constituée de syntagmes et le syntagme, à son tour est fait de mots. La chaine des syntagmes suit une hiérarchie particulière qui est à la base de la structure des propositions. D'autre part, les mots, et les syntagmes appartiennent ā des catégories grammaticales particulières. Non seulement l'intuition des gens de la langue mais aussi les evidences linguistiques (morphologiques, sémantiques, phonologiques et même syntaxiques) prouvent l'existence de mots et des phrases aussi bien que les catégories grammaticales.

Dans cet article les données spécifiquement persanes sont examinées pour démontrer la véracité des constatations ci-dessus.

Une recherche sur les noms des sourates du Coran

Mohammad Mehdi Rokni Yazdi

Chacune des 140 sourates du Coran porte une nom qui est explicitement ou implicitement désigné par le Prophète (S.A.W) ou bien pour une raison particulière. Voilà le sujet que l'auteur a abordé dans cet article.

Pour commencer, il parle de l'importance d'appelations dans la culture islamique, ensuite de la raison des dénominations des sourates et du caractère divin de ces choix.

Vu la sainteté de ces noms qui se trouvent dans le texte même du Coran, l'auteur les examine d'un point de vue artistique et esthetique de façon générale.

D'abord, trouvant un caractère commun dans la dénomination de quelques sourates, les regroupe sous une même catégorie et un même titre. Ainsi il établit 18 catégories dont il donne des explications nécessaires. Finalement il termine sa conclusion par cette phrase: "Ces noms, empruntés du texte formel du Coran sont tous d'un très beau symbolisme qui résume tout le verbe de Dieu. L'ensemble des noms des sourates déploie à mos yeux une horizon sans frontière de l'invisible et de vision d'extase; il nous offre la possibilité d'une vision de ce monde aussi bien que de l'au-delà et nous octroie une gnose considérable basée sur l'unicité divine."

It faut un guide qui connaisse la route

Mohammad Dja'far Yahaghghi

Dans ce mot de commémoration, l'auteur évoque la manière personnelle du Docteur Yoosefi pour guider ses étudiants épris de recherche et de travail sérieux. Il reconnaissait une importance particulère à la recherche. L'auteur est d'avis que l'austérité de ce maître incomparable envers ses étudiants n'était qu'un critère pour reconnaitre le faux du vrai; des chercheurs authentiques des pédants qui se font passer pour des passionnés du savoir.

RÉSUMÉ EN FRANCAIS

Iranian-Islamic Culture in Carpet Weaving Art and Centres in Khorassan

Abbass-Ali Taffazoli

It has been universally accepted that Iranians were the first people who proceeded in weaving coverings to spread on the floor to sit on. This has been proved by the faet that the majority of the oldest carpets (both pre and post Islamic) in museums are from Iran.

This significant handicraft has frequenty been affected by foreign invasions, but each time it was revived and even developed after a short period of time.

The influence of the Islamic culture over the Eastern rugs and carpets, especially on Persian ones, is quite clear and palpable. Howerer, the carpet artists, experts and weavers have never disconnected their relations with the ancient designs. The most excellent and precious carpets were woven during the Safavid period in Iran. Since ancient periods, the industry of carpet-weaving has continued in producing fine, beautiful, valuable and artistic carpets in Khorassan as well as in other parts of Iran.

The Priority of Water & Soil Resurces in Planning a System from the Viewpoint of Rural Population Stabilization Sample: Neishabour Township

Hamid Shayan

In this study, the importance of water and soil resources, in national-international levels and also in the rural regions of Neishbour is described briefly.

In this respect, the impact of two important variables; the level of service and economic development on the stabilization process of rural population of Neishabour on the basis of correlation tests, significance of differences, and factor analysis technique are investigated.

In order to provide the possiblities for comparative analysis of the evolutions, the two specific periods 1976-1986 (Development era of service-welfare facilities) and 1986-1996 (economic adjustment period; relative pressure) have been selected.

The results indicate that the service development has a limited role in population stabilization; while in the course of time the influence of economic variables (especially cultivation potential; water and soil resources) have increased and it may be expected that this process will be continued increasingiy.

A Sociological Investigation on Tracing the Characteristics of Addicts' personalities (Rehabilitation Centre, Gharchak, Varamin)

Mohammad Sadegh Farbod

This article investigates the characteristics of addicts' personalities through the studies carried at Gharchak Centre. Addiction has been considered a social-not personal-phenamenon.

The writer believes that addicted persons should be considered as "patients" not guilty people. General characteristics and personality-findings of addicts are discussed in this paper.

Poverty and Richness in Jobran Khalil Jobran's Works

Kobra Rowshanfekr

Poverty, in two secular and spiritual dimensions, is the main agent of producing many problems in human life. This is why all devine religions and social reformers have a particular section dealing with this problem and have tried to reduce or cure this sicial pain in various ways.

Maybe, that is why Kalil Jobran, as a social writer, familiar with sufferings of human beings, has many refernces to this problem of human beings and human societies in his works.

This article attempts to analyse Jobran's ways of considering and dealing with this matter.

Abdol-latif Birjandi and His "ghessass-e anbia" (prophet's stories)

Zahra Ekhtiary

Molla Abdol-lalif ibn Ali Va-ez Birjandi is one of Khorassan's writers and poets (Died 934 A.H.). In spite of his high position in the world of literature and his masterpieces such as "ghessass-e anbia", "fazayel va managheb" and "arba-in hadith" (poems), his life story has not appeared in bibliography books (tazkera).

Many valuable copies and manuscripts of Molla's works have been preserved in the library of Astan-e ghods (the Holy Shrine of Imam Reza).

This article deals with investigating and introducing the works of this poet. There are also some refernces to the stylistics of "ghessas-e anbia".

Defining the Aspects of Qoran and Their Background

Najaf Jowkar

One of the factors for better understaning of the Qoranic concepts is paying attention to "vojooh va nazayer" (aspects and similarities) of terminology, as in the Holy Qoran some of the lexicon reflect a variety of meanings according to situation, word position, subject and total atmosphere of "ayat" (verses).

In this research which consists of two main parts, the above area has been considered according to "kashf-ol-assrar va Oddat-ol-abrar", one of the important interpretations of the sixth century, A.H.

In the first section, after explaining "vojooh" and referring to the position of interpretation in Qoranic sciences, the writer shows the status of Maybody in this subject.

In the second part he gives some instances of "vojooh" in the above commentary compared with other books such as "Vojooh-e Qoran of Habish Teflissi and "Mofradat" of Ragheb Isfahani.

Systematic Process in School Management

Mohammad Hossain Ra-oofi

Systematic process is a new viewpoint in school and organization management. In this paper, the writer refers to educational organizations and schools as social-educational systems and deals with directing them in the systematic methods and also with solving their problems.

Kafman's system analysis has been applied and the pattern of programme evaluation and reviewing of (P.E.R.T.), management based on objectives (M.B.O.), crisis pattern method (C.P.M) and programme, budget and planning system of (P.P.B.S.) have been explained.

Managers can reach the aims of organizations by using this pattern which can help in time saving and reducing expenses.

Information Technology: Concepts, Theories and Application

Abdol-Hossain Faraj Pahlov

Following the progress of information technology, and in accordance with the needs and improvements, new concepts have taken shape in this science.

Among different definitions there is one point in common which is the use of mathematics for evaluation of information and services. According to various theories, this science has relations with some other sciences with some gaps which should be investigated. Many research areas have also been recognized in this field which can help for improvements in information technology.

Newspapers and Mahmood Ghanizadeh's Compositions from the Climax of the Constitutional Revolution to the End of Pahlavi's Rule

Cyrus Barādarān Shokoohi

By Reza Khan's coming to power, the conditions of the country changed and the activities of cultural centers and social freedom, which were the results of the constitutional Revolution gradually vanished. One of these activities was jurnalism which had spread largely in Tabriz, Azarbyjan, and was completely destroyed to such extent that a liberal and fighter jurnalist like Mahmood Ghanizadeh was unable to resist.

Hessām-eddin Chalabi and His Role in Mowlavi 's Spiritual Life

Jalil Mesgar-Nezhad

Emergency migration of Mowlana with his father, influences of Sayyed Borhan-eddin Tarmazi, Shams-e Tabrizi, Salāh-eddin Zarkub and Hessam-eddin Chalabi in life and thought-transformation of Mowlana and also Hessam-eddin's position and value for Mowlana, motivation of composing "the Masnavi" and the mamuscript writen by Hessam-eddin, and also Hessam-eddin and his father's relations with "akhyan" and "fatyan" are the points discussed in this article.

Investigating the Religious Thoughts of Malek-olsho-arā's poems

Morteza Mohsseni

The literature of each nation with its specific content in different periods is considered the manifestation of the social regim of that nation.

Using the aesthetic criteria, the poet or literary writer tries to explain and recreate social and artistic events and thoughts. By analysing the works of poets and titerary writers one can get information about the feelings, sentiments, ideas, values, orders and psychological charcteristics of the old societies.

This article attempts to investigate religious thoughts used in Bahar's poems which define his way of thinking about religion. First there is a general discussion about religion and its role in societies. Then cultural religion in Iran is dealt with, and Bahar's religious thinking is explained. These consist of Bahar's idea about religion and its manifestations, role and function of religion, Qoran, prophet, Imams, religious ministers and people's ways of thinking towards religion and the retribution of action.

Geographical region of Appearing and Development of folk Couplets (do beity) in Farsi

Mohammad Mahdi Nasseh

Many years ago, when I was a student of Dr. Gholam Hossain Yoossefi, I enjoyed his instructions for two reasons: being his true student as a "morid" (devotee) and also having the honour of co-operating with that liberal scholar. Whatever I have learnt has been the results of his teachings. It was the Late Dr. Yoosefi who advised and guided me to collect the folklore of Khorassan - specially the couplets of Birjand and Ghohestan. (May God bless his great soul).

The aim of this paper is to show the relationship between environment and geographical areas in this old mythological literary form which is connected from one side to the North west of Iran up to Hamadan - a good example is Baba Taher's Poems - and from the other side, this form of poetry is connected with Rudaki in Samarghand.

Some Considerations on the Nobel Prize

Afzal Vossooghi

Since the beginnings of the present century, almost each year, one of the world's literary figures has received the Nobel Prize from Swedish Academy (with an exception of the critical years during the two world wars). The writer has investigated the backgrounds of the judgements and explained some disputable points, including the contents of the literary works involved, the judges' areas of consideration and the reasons of donating the Prize to the two of those who conventionally could not be considered poets or writers and also the reasons of rejecting the Prize by two winners.

In Enemy's Camp: Homer's Helen and Ferdowsi's Hojir

Dick Davis

Mohammad Nazari Hoshemi (Trans.)

This paper will atlempt to compare a famous scene in Ferdowsi's Shahnameh with an equally well-known one in Homer's Iliad. The scenes referred to are, in the Iliad, that of Helen's description to Priam of the Grecian Camp as it can be seen from the walls of Troy, and, in the Shahnameh. of Hojir's description to Sohrab of the Iranian camp from the walls of a border fortress (the White Fort on Iran-Turan *boarder lands) captured some lines previously from the Iranians by the invading* army of Turan-Specifically by Sohrab.

Comparing the structural similarities of the two stories and using some linguistic developments of language, the writer concludes that Ferdowsi was aware of such a scene in Helen's story and applied it in creating Sohrab's story.

A Discussion on "Jaroob-e-La"

Sayyed Hossein Fatemi

This article is the continuation of a series of discussions in this jourmal beginning in 1357, on one of Mowlavi's poems in "Kolliat-e Shams":

My love handed me a broom,

And told me to bring up dust from the sea.

The rest of the verses of this ghazal in connection with other poems in "Divan-e Kabir", "Massnavi" and "Kolliat-e Shams" have been explained and it has been proved that "jaroob-e la" (the broom of la) is a symbolic reference to the Islamic motto "la-elaha ella-llah" (There is no (la) god but the God).

Sharh-e-Alchaghmini, an Unknow Work of Obeid Zakani

Hassan Cheftchi

In this paper the writer attempts to introduce one of Zakani's works which has remained unknown. The writer mentions, "When I was working on my doctoral dissertation a friend guided me to on Arabic copy of a book at Soleimaniyeh Library, Istanbul with this title: "haza sharhe chaghmini lel fazel alObeid al Zakani". To my best knowledge, there has not been any reference to this book anywhere yet. So, I found it necessary to write an article about it and mention some points about the writer."

Shāhnāmeh and the Mythological Transformation of Woman's Identity

Abbass Salmi

Although many ambiguities about the identity of woman and her mythological and historical position in cultural history of Iran have become clear, some ambiguities are still left. This ambiguities are magnified when facing differences in various literary works.

This article attempts at reviewing the cultural and mythological identity of woman in persian history and culture. The core of the argument is based upon man and woman's equality in customs, mythology, family and consequently in secular life, as the incarnation of such an idenity can be better felt in practical forms of life. On this respect the writer tries to refer to Shahnameh, which is in fact Iran's cultural identity, in order to reveal the mystery of some differences in the identity of Iranian woman in this masterpiece, the Shahnameh.

Related Symbols With Tree

Mahdokht Poorkhaleghi Chatroody

In human creed, especially in pre and post Islamic culture, tree has had a symbolic value and as a mysterious phenomenon had been considered more than sacred, being worshipped in some religions.

In the hierarchy of man's imaginations of the world of creation, tree has been among the recurring symbols, sacred and with the most honourable mythological manifestations. Tree has been believed to be the core of existance, the corelation beltween the earth and the sky, symbol of birth, growth, death, resurretion and eternity. In the essence of its symbolic meaning, tree has relations with all eternal symbols which might occur in the circle of mythology, mystery, art, etc. It has an everlasting relation with the moon, the sun, water, cross, woman, Anahita (Anaitis), Mitra, cow, goat, snake, lion and fire.

Ferdowsi's Art-Creating Pen

Naghib Naghavi

In various manuscripts of the Shahnameh, which were affected by the errors of unexperienced scribes' pens, many differences can be seen and in many places poems are far away from Ferdowsi's refined and pure language.

One of the ways of recognizing Ferdowsi's true language is finding out the characteristics of his poetic art. By studying the harmony of poetry and also its rhyms, we can reach a kind of systematic order in Shahnameh which helps us to differentiate between pure and impure.

In order to reach this systematic order, 3000 verses were chosen at random and compared with those of Daghighi's and 1000 verses from Assadi's "Garshasb-nameh" were also compared. The criteria were used in the two valid editions of Dr. Jalal Khaleghi and Moscow edilion which are both copies of the oldest mamuscripts of the book. Rules of harmony governing the rhyms reveal that the more rhytmical the rhym, the nearer to the oldest manusript which is considered the more valid copy.

It can be concluded that on the basis of this point of view the best copy of Shahnameh is the manuscript of Florence on which Khaleghi has based his work.

Parsons', Social-Role Theory

Rampoor Sadr Nabavi

Social-role has a central importance in Parsons' Structural Functionalism Theory. The important unit, according to Parsons, is the construction of collection of roles. He believes that conflict is a marginal phenomenon, as the number of cases in which complementary roles are fulfiled are much more than the cases with role conflicts. Properly stablishment of hidden expectations in social role will help to set up social order. The man existing in Parsons immaginations is the products of the behavioural psychological theories of his own time. His theoretical understandings of human beings are quite close with those of Thomas Habez and Jerumy Bentham.

Investigation and Recognition of Job-creating potentials

Seyyed Hassan Moti-ee Langroody

Investigation and researehes performed around the rural regions of Mashhad township demonstrated that in 1375 over 45.03% of the population of these areas who entered the market in search of job during the last two decades were under 15.

It is obvious that agricultural section will not have the possibilities of creating jobs for all of them. It is necessary to pay attention to combining jobs, spelially rural crafts, to create occupation possibilities for them .

Handicrafts in one of the most important job-creating activities in rural areas. The results of the above investigation also show that 39.37 of pupulation around Mashhad region are engaged in industry and crafts, mostly in handicrafts which is very common around Mashhad. Villagers, in addition to agricultural activities, also spend their leisure times in producing hand-made products. Proper planning for development of these crafts can be an effective policy for increasing jobs in rural region.

Human Manifestations as Mowlavi's Motivation for Explaining Mystical Points

Mohammad Reza Rashed Mohassel

The aim of this article is proving the assumption that the attractions of free people can motivate saufis and mystics in revealing mysteries of Devine love. Some preliminaries which are presented in this article, were needed to prove this. Lyric has its roots in man's revealing mysteries of time, earth and heavens as this literary form is the product of man's inner world of sentiments and feelings. The main essence of lyric is love as a collectlive form of man's reactions against beauty and natural perfection. Combined with materiality, this love produces a double enjoyment as its manifestations both dazzel the eye and trembles the heart which leads "salek" (way farer) to ethical perfection. The best manifestations of this double dimentional love can be seen in Nizami's poems and the climax in Mowlavi's.

The main motivation of this kind of love is prodigy as a mirror of beauty of God and the consequent manifestations of devine love functioning as a messenger of the affair and a guide for the way.

Among these worldly portents in the life of Mowlavi are Shams of Tabriz, Salaheddin Zarkoob and Hessameddin Chalabi who magnified and reflected the rays of His love into the heart of Mowland.

In this article their ethical perfection and human attractions are considered. While many, including Mowlavi's contemporaries, did not believe in these kinds of loves, the reality is different and rejecting it is unfair. Considering the enamoured as

A New Look at Khaghani

Mohammad Fazeli

The main motivation for writing this article, in which the writer criticises the poet's thoughts, poems and his artistic abilities, has been Khaghani's greatness and liberality. This article consists of two parts:

a) The unanimity of the poet of Shervan with Arab poets and b) criticism of one of his "ghassāyed".

In the first part it has been explained that Khaghani is the reminscent of Arab poets because of the large domain of the area of his thoughts while his poetic art is unique. In the second part the form, content, unity and other poetic aspects of one of his poems (one ghassideh) have been analysed. In this respect, the poet stands on top of the first rank, in some aspects, and in some, in lower grades.

Along with Allameh Ghazvini in Jahāngosha-ye Joveini

Reza Anzabi Nezhad

Man's referring to the past and investigating it in the one hand, and recording the events of his time on the other, are the main causes for histry-writing. We can then, call history the "identity" of nations.

Correcting manuscripts left from the past is a fine and elegant artwhich needs a deep and vast knowledge. Allameh Ghazvini has corrected Jahangosha-ye Joveini's History in an amazing way.

This article presents some solutions to a number of ambiguities - according to Ghazvini - on the basis of a manuscript newly found.

About "Tarjomanolbalaghah"

Mohammad Reza Shafi-ee Kadkani

Tarjomanolbalagha, written by Mohammad Ibn Omar Radviani, is one of the fifth century works which has the greatest value in presenting persian poetry forms of the beginning periods.

Any attempt in its critical publishing is valuable, even if a period is added or reduced of which, this article is one example.

The Role of "rā" and Its Development in Fārsi

Reza Zomorrodian

The role of "ra" is one of the most important and most difficult problems in persian syntax. There have been references to "ra" in different articles, but there has not been much investigations from historical point of view. One valuable research in this field is by ovčinnikova, the Russian Researcher's "Ispol' zovanie posleloga "ra" V proizvedejax tadžkskixi persidkix klassičekix avtrov, trudy." Instituta Jazykoznija An SSSR, 1956.

And also the valuable research of professor Gilbert Lazar, the distinguished Fārsi researcher at Paris University in: La langue des plus anciens monuments de la prose persane, KLINSIECK, Paris, 1963.

The Tendency of Noun Clause to Lexicon in Oral Fārsi

Taghi Vahidiān Kāmkār

Meaningful units of language are comprised of hierarchical categories containing sentence, clause, phrase, morpheme, and phoneme. In oral Fārsi (Persian language) some noun clauses have the characteristics of lexicon. This article will attempt at clarifying and defining this subject.

Word and Phrase Categories and the Constituent Structure of Sentence with Special Reference to Persian Language.

Mehdi Meshkātod-Dini

The Persian language data, just like the data from other languages, indicate that sentences have hierarchical categorial constituent structure. In other words, sentences are produced by the systematic combination of phrases, and phrases in turn, by combination of words in specific orders. Moreover, words and phrases belong to certain limited grammatical categories. Not only native speakers' intuition, but also other different types of linguistic evidence such as morphological, semantic, phonological, and yet mostly syntactic, make proof of the existence of words and phrases, and also their grammatical categories.

In this article, specifically Persian data are examined to make proof of the syntactic notions mentioned above, and to indicate that the hierarchical categorial constituent structure of the sentence is its most important property, and yet unique to human language.

An Investigation on Sub-Titles in Qoran

Mohammad Mhehdi Rokni Yazdi

Each of the 114 "Surah"s in the Holy Qoran has a certain name denominated by the holy prophet (P.B.U.H.) or by his guidance or because of certain occasion.

In this article the writer first deals with the importance of "name" in Islamic culture, reasons for labeling and denomination of "surah"s and their uniqeness and then he surveys them in general in relation with the content of the Holy Qoran, the words of God.

After looking at their common aspects, the writer devides them into eighteen groups and concludes that they are beautiful symbolic names which denote a summary of Gods book.

It is Necessary to Konw the "Way"

Mohammad Ja'afar Yāhaghi

This short article in memory of Dr. Yoosefi is a reference to his ways of guiding and helping real researchers of knowledge. It also shows the importance of investigation and written documents according to his viewpoints. The writer believes that Dr. Yoossefi was quite serious in training his students as he really wanted to train true researchers.

ABSTRACT

Table des matières

هنگامی که مجله زیر چاپ بود، از درگذشت استاد بزرگ، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، آگاه شدیم. این ضایعه اسفبار را به‌جامعهٔ ادب و علم تسلیت می‌گوییم.